Jacques

Le Goff

Pensar la historia

Modernidad, presente, progreso

Paidós *Surcos 14*

Pensar la historia

Modernidad, presente, progreso

SURCOS

Títulos publicados:

1. S. P. Huntington, *El choque de civilizaciones*
2. K. Armstrong, *Historia de Jerusalén*
3. M. Hardt-A. Negri, *Imperio*
4. G. Ryle, *El concepto de lo mental*
5. W. Reich, *Análisis del carácter*
6. A. Comte-Sponville, *Diccionario filosófico*
7. H. Shanks (comp.), *Los manuscritos del Mar Muerto*
8. K. R. Popper, *El mito del marco común*
9. T. Eagleton, *Ideología*
10. G. Deleuze, *Lógica del sentido*
11. Tz. Todorov, *Crítica de la crítica*
12. H. Gardner, *Arte, mente y cerebro*
13. C. G. Hempel, *La explicación científica*
14. J. Le Goff, *Pensar la historia*
15. H. Arend, *La condición humana*
16. H. Gardner, *Inteligencias múltiples*

Jacques Le Goff

Pensar la historia

Modernidad, presente, progreso

PAIDÓS
Barcelona
Buenos Aires
México

Título original: *Storia e memoria*
Publicado en italiano por Giulio Einaudi Editore, S.p.A., Turín

Traducción de Marta Vasallo

Cubierta de Mario Eskenazi

🅭🅯🄏🄍 Creative Commons

1ª edición, 1991
1ª reimpresión, 1997
1ª edición en la colección Surcos, 2005

© 1977, 1978, 1979, 1980, 1981 y 1982 by Giulio Einaudi Editore, S.p.A., Turín
© de la traducción, Marta Vasallo
© 2005 de todas las ediciones en castellano,
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona
http://www.paidos.com

ISBN: 84-493-1812-2
Depósito legal: B-39.817/2005

Impreso en Litografía Rosés, S. A.
Energía, 11-27 - 08850 Gavá (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

Prefacio 9

Primera parte
La historia

I. 21
1. Paradojas y ambigüedades de la historia 26
2. La mentalidad histórica: los hombres y el pasado 49
3. Los filósofos de la historia 76
4. La historia como ciencia: el oficio de historiador 104
5. Historia hoy 125

Segunda parte
Pensar la historia

I. Antiguo/moderno. 147
1. Una dupla occidental y ambigua 147
2. La ambigüedad de «antiguo» 150
3. Lo «moderno» y lo «nuevo»; lo «moderno» y el «progreso». 152
4. Antiguo/moderno y la historia (siglos VI-XVIII) 153
5. Antiguo/moderno y la historia (siglos XIX y XX). 158
6. Los lugares del modernismo 168
7. Las condiciones históricas de la conciencia del modernismo 173
8. Ambigüedad de lo moderno 175
II. Pasado/presente. 177
1. La oposición pasado/presente en psicología. 179

2. Pasado/presente a la luz de la lingüística 180
3. Pasado/presente en el pensamiento salvaje 183
4. Reflexiones de carácter general sobre pasado/presente en la conciencia histórica 185
5. Evolución de la relación entre pasado y presente en el pensamiento europeo desde la antigüedad griega hasta el siglo XIX 188
6. El siglo XX entre el apremio del pasado, la historia del presente y el atractivo del futuro 192

III. Progreso/reacción 199
1. Los comienzos de la idea de progreso en la antigüedad y en la Edad Media 201
2. El nacimiento de la idea de progreso (siglos XVI al XVIII) . 210
3. El triunfo del progreso y el nacimiento de la reacción (1789-1930) 217
4. La crisis del progreso (desde 1930 aproximadamente hasta 1980) 227
5. Conclusión 235

Bibliografía 239

PREFACIO

El concepto de historia parece plantear hoy seis tipos de problemas:

1) ¿Qué relaciones hay entre la historia vivida, la historia «natural», si no «objetiva», de las sociedades humanas, y el esfuerzo científico por describir, pensar y explicar esta evolución: la ciencia histórica? Esta división permitió en particular la existencia de una disciplina ambigua: la filosofía de la historia. Desde comienzos del siglo, y especialmente en los últimos veinte años, se está desarrollando una rama de la ciencia histórica que estudia su evolución dentro del desarrollo histórico global: la historiografía, o historia de la historia.
2) ¿Qué relaciones tiene la historia con el tiempo, con la duración, se trate del tiempo «natural» y cíclico del clima y las estaciones, o del tiempo vivido y naturalmente registrado por los individuos y sociedades? Por una parte, para domesticar al tiempo natural, las diferentes sociedades y culturas inventaron un instrumento fundamental, que también es un dato esencial de la historia: el calendario; por otra, hoy los historiadores se interesan cada vez más por las relaciones entre historia y memoria.
3) La dialéctica de la historia parece sintetizarse en una oposición —o diálogo— pasado/presente (y/o presente/pasado). Esta oposición, por lo general, no es neutra, sino que sobreentiende o expresa un sistema de atribuciones de valores, como por ejemplo en los pares antiguo/moderno, progreso/reacción. Desde la antigüedad al siglo XVIII se desarrolló alrededor del concepto de decadencia una visión pesimista de la historia que vuelve a aparecer en algunas ideologías de la historia del siglo XX. En cambio, con las luces se afianzó una visión optimista de la historia a partir de la idea de progreso, que todavía

hoy, a finales del siglo XX, pasa por una crisis. Entonces, ¿tiene sentido la historia?, ¿hay un sentido de la historia?

4) La historia es incapaz de prever o predecir el futuro. ¿Qué relación guarda entonces con la nueva «ciencia» de la futurología? En realidad, la historia deja de ser científica cuando se trata del comienzo y el fin de la historia del mundo y la humanidad. En cuanto al origen, se inclina al mito: la edad de oro, las edades míticas, o bajo la apariencia científica la reciente teoría del *big bang*. En cuanto al fin, cede el puesto a la religión, y especialmente a las religiones de la salvación que han construido un «saber de los fines últimos» —la escatología— o a las utopías del progreso, la principal de las cuales es el marxismo, que yuxtapone una ideología del sentido y del fin de la historia (el comunismo, la sociedad sin clases, al internacionalismo). Sin embargo, al nivel de la praxis de los historiadores se está desarrollando una crítica del concepto de orígenes y la noción de génesis tiende a sustituir a la de origen.

5) Al contacto con otras ciencias sociales, el historiador tiende hoy a distinguir duraciones históricas diferentes. Hay un renacimiento del interés por el acontecimiento; sin embargo, seduce sobre todo la perspectiva de la larga duración. Ésta llevó a algunos historiadores, a través del uso de la noción de estructura, o a través del diálogo con la antropología, a adelantar la hipótesis de la existencia de una historia, «casi inmóvil». ¿Pero puede existir una historia inmóvil? ¿Y cuáles son las relaciones de la historia con el estructuralismo (o los estructuralismos)? ¿No hay un más amplio movimiento de «rechazo de la historia»?

6) La idea de la historia como historia del hombre ha sido sustituida por la idea de historia como historia de los hombres en sociedad. ¿Pero existe, puede existir sólo una historia del hombre? Ya se ha desarrollado una historia del clima, ¿no habría que hacer también una historia de la naturaleza?

1. Desde su nacimiento en las sociedades occidentales —nacimiento situado tradicionalmente en la antigüedad griega (Herodoto, en el siglo I a.C., sería, si no el primer historiador, al menos «el padre de la historia»), pero que se remonta a un pasado más lejano, en los imperios del Cercano, Medio y Extremo Oriente— la ciencia

histórica se define en relación con una realidad que no está construida ni observada como en las matemáticas, las ciencias de la naturaleza ni de la vida, sino sobre la cual «se investiga», se «atestigua». Éste es el significado del término griego ʻιστορίη y de su raíz indoeuropea *wid-*, *weid-*, «ver». La historia empezó siendo un *relato*, el relato de quien puede decir: «vi, sentí». Este aspecto de la historia-relato, de la historia-testimonio, nunca dejó de existir en el desarrollo de la ciencia histórica. Paradójicamente, asistimos hoy a la crítica de este tipo de historia mediante la voluntad de sustituir la explicación a la narración, pero también al mismo tiempo al renacimiento de la historia-testimonio a través del «retorno del acontecimiento» (Nora) vinculado con los nuevos medios, con la aparición de periodistas entre los historiadores y con el desarrollo de la «historia inmediata».

Sin embargo, desde la antigüedad, la ciencia histórica, al recoger *documentos escritos* y convertirlos en testimonios, superó el límite del medio siglo o el siglo alcanzado por los historiadores testigos oculares y auditivos y por la transmisión oral del pasado. La constitución de bibliotecas y archivos suministró los materiales de la historia. Fueron elaborados métodos de crítica *científica* que otorgan a la historia uno de sus aspectos de ciencia en sentido técnico, a partir de los primeros e inciertos pasos del medioevo (Guenée), pero sobre todo de fines del siglo XVII con Du Cange, Mabillon y los benedictinos de Saint-Maur, Muratori, etc. Sin embargo, no hay historia sin *erudición*. Pero así como en el siglo XX se hizo la crítica de la noción del hecho histórico, que no es un objeto dado puesto que resulta de la construcción de lo histórico, así también se hace hoy la crítica de la noción de documento, que no es un material bruto, objetivo e inocente, sino que expresa el poder de la sociedad del pasado sobre la memoria y el futuro: el documento es monumento (Foucault y Le Goff). Al mismo tiempo se amplió el área de los documentos, que la historia tradicional reducía a los textos y productos de la arqueología, una arqueología demasiado a menudo separada de la historia. Hoy los documentos llegan a comprender la palabra, el gesto. Se constituyen *archivos orales*; se recogen *etnotextos*. El hecho mismo de archivar documentos ha sufrido una revolución con los ordenadores. La *historia cuantitativa*, desde la demografía a la economía y la cultural, está vinculada con los progresos de los métodos estadísticos y la informática aplicada a las ciencias sociales.

El abismo existente entre la «realidad histórica» y la ciencia histórica permite a filósofos e historiadores proponer —desde la antigüedad hasta hoy— sistemas de explicación global de la historia (en el siglo XX, y con sentido sumamente diferente, podemos recordar a Spengler, Weber, Croce, Gramsci, Toynbee, Aron, etc.). La mayor parte de los historiadores manifiesta una desconfianza más o menos marcada respecto de la filosofía de la historia; pero a pesar de eso no se vuelven al positivismo, triunfante en la historiografía alemana (Ranke) o francesa (Langlois y Seignobos) a finales del siglo XIX y comienzos del XX. Entre la ideología y el pragmatismo son sustentadores de una historia-problema (Febvre).

Para captar el desarrollo de la historia y convertirlo en objeto de una ciencia propiamente dicha, historiadores y filósofos desde la antigüedad se esforzaron por encontrar y definir las leyes de la historia. Los intentos más destacados y los que han sufrido un mayor fracaso son las antiguas teorías cristianas del *providencialismo* (Bossuet) y el marxismo vulgar que, a pesar de que Marx no habla de leyes de la historia (como en cambio sí lo hace Lenin), se obstina en hacer del materialismo histórico una pseudociencia del determinismo histórico, cada día más desmentido por los hechos y por la reflexión histórica.

En compensación, la posibilidad de la lectura racional *a posteriori* de la historia, el reconocimiento de ciertas regularidades en el curso de la historia (fundamento de un *comparativismo* de la historia de las diferentes sociedades y estructuras), la elaboración de *modelos* que excluyen la existencia de un modelo único (el ensanchamiento de la historia al mundo en su conjunto, la influencia de la etnología, la sensibilidad a las diferencias y el respeto por el otro van en ese sentido) permiten excluir que la historia vuelva a ser un mero relato.

Las condiciones en que trabaja el historiador explican además por qué se plantea y se ha planteado siempre el problema de la *objetividad* de lo histórico. La toma de conciencia de la construcción del hecho histórico, de la no inocencia del documento, lanzó una luz cruda sobre los procesos de manipulación que se manifiestan a todos los niveles de la constitución del saber histórico. Pero esta constatación no debe desembocar en un escepticismo de fondo a propósito de la objetividad histórica y en un abandono de la noción de *verdad* en la historia; al contrario, los continuos progresos en el desenmascaramiento y la denuncia de las mistificaciones y las falsificaciones de la historia permiten ser relativamente optimistas al respecto.

Esto no quita que el horizonte de objetividad, que debe ser el del historiador, no debe ocultar el hecho de que la historia *también* es una práctica social (Certeau), y que si se deben condenar las posiciones que en la línea de un marxismo vulgar o de un reaccionarismo más vulgar todavía confunden ciencia histórica y compromiso político, es legítimo observar que la lectura de la historia del mundo se articula con una voluntad de transformarlo (por ejemplo en la tradición revolucionaria marxista, pero también en otras perspectivas, como la de los herederos de Tocqueville y Weber, que asocian estrechamente análisis histórico y liberalismo político).

La crítica de la noción del hecho histórico comporta además el reconocimiento de realidades históricas largamente descuidadas por los historiadores. Junto a la historia política, a la historia económica y social, a la historia cultural, nació una historia de las *representaciones*. Ésta asumió diferentes formas: historia de las concepciones globales de la sociedad, o historia de las *ideologías*; historia de las estructuras mentales comunes a una categoría social, a una sociedad, a una época, o historia de las *mentalidades*; historia de las producciones del espíritu vinculadas no con el texto, las palabras, el gesto, sino con la imagen, o historia de lo *imaginario*, que permite tratar el documento literario y el artístico como documentos históricos a título pleno, con la condición de respetar su especificidad; historia de las conductas, las prácticas, los rituales, que remiten a una realidad escondida, subyacente, o historia de lo *simbólico*, que tal vez conduzca un día a una historia *psicoanalítica*, cuyas pruebas de *status* científico no parecen reunidas todavía. La ciencia histórica misma, en fin, con el desarrollo de la *historiografía* o *historia de la historia*, se plantea en una perspectiva histórica.

Todos estos nuevos sectores de la historia representan un notorio enriquecimiento, siempre que se eviten dos errores: ante todo la subordinación de la realidad de la historia de las representaciones a otras realidades, las únicas a las que correspondería un *status* de causas primeras (realidades materiales, económicas) —renunciar, entonces, a la falsa problemática de la infraestructura y la superestructura. Pero, además, no privilegiar las nuevas realidades, no otorgarles a su vez un rol exclusivo de motor de la historia. Una explicación histórica eficaz tiene que reconocer la existencia de lo simbólico en el seno de toda realidad histórica (incluida la económica), pero también confrontar las representaciones históricas con las realidades

que representan y que el historiador aprende a través de otros documentos y métodos: por ejemplo, confrontar la ideología política con la praxis y los acontecimientos políticos. Y toda historia debe ser una *historia social.*

Por último, el carácter «único» de los acontecimientos históricos, la necesidad por parte del historiador de mezclar relato y explicación hicieron de la historia un género literario, un arte al mismo tiempo que una ciencia. Si esto ha sido cierto desde la antigüedad hasta el siglo XIX, de Tucídides a Michelet, lo es menos en el siglo XX. El creciente tecnicismo de la ciencia histórica hizo más difícil al historiador aparecer también como escritor. Pero siempre hay una *escritura de la historia.*

2. El material fundamental de la historia es el tiempo; la cronología cumple una función esencial como hilo conductor y ciencia auxiliar de la historia. El instrumento principal de la cronología es el calendario, que va mucho más allá del ámbito histórico, siendo ante todo el marco temporal fundamental del funcionamiento de las sociedades. El calendario revela el esfuerzo realizado por las sociedades humanas para domesticar el tiempo natural, utilizar el movimiento natural de la Luna o el Sol, del ciclo de las estaciones, la alternancia del día y la noche. Pero sus articulaciones más eficaces —la hora y la semana— están vinculadas con la cultura, no con la naturaleza. El calendario es producto y expresión de la historia: está vinculado con los orígenes míticos y religiosos de la humanidad (fiestas), con los progresos tecnológicos y científicos (medida del tiempo), con la evolución económica, social y cultural (tiempo del trabajo y tiempo de la diversión). Lo cual pone de manifiesto el esfuerzo de las sociedades humanas para transformar el tiempo cíclico de la naturaleza y los mitos, el eterno retorno, en un tiempo lineal pautado por grupos de años: lustro, olimpíada, siglo, era, etc. Con la historia están íntimamente conectados dos progresos esenciales: la definición de los puntos de partida cronológicos (fundación de Roma, era cristiana, hégira, etc.) y la búsqueda de una *periodización*, la creación de unidades iguales, mensurables, de tiempo: días de veinticuatro horas, siglo, etc.

Hoy la aplicación a la historia de los datos de la filosofía, la ciencia, la experiencia individual o colectiva tiende a introducir, junto a estos cuadros mensurables del tiempo histórico, la noción de duración, de tiempos vividos, de tiempos múltiples y relativos, de tiem-

pos subjetivos y simbólicos. El tiempo histórico encuentra, a un nivel muy sofisticado, el antiguo tiempo de la *memoria*, que atraviesa la historia y la alimenta.

3-4. La oposición pasado/presente es esencial en la adquisición de la conciencia del tiempo. Para el niño «comprender el tiempo significa liberarse del presente» (Piaget), pero el tiempo de la historia no es ni el del psicólogo ni el del lingüista. Sin embargo, el análisis de la temporalidad en estas dos ciencias valora el hecho de que la oposición presente/pasado no es un dato natural, sino una construcción. Por otra parte, la constatación de que la visión de un mismo pasado cambia de acuerdo con las épocas, y de que el historiador está sometido al tiempo en que vive, ha llevado tanto al escepticismo en cuanto a la posibilidad de conocer el pasado como a un esfuerzo por eliminar cualquier referencia al presente (ilusión de la historia romántica a lo Michelet —la «resurrección integral del pasado»— o de la historia positivista a lo Ranke —«lo que exactamente sucedió»—). En efecto, el interés del pasado reside en aclarar el presente; el pasado se alcanza a partir del presente (método regresivo de Bloch). Hasta el Renacimiento, e incluso hasta el siglo XVIII, las sociedades occidentales valoraron el pasado, el tiempo de los orígenes y los antepasados que se les aparece como un tiempo de inocencia y felicidad. Se han imaginado edades míticas: la edad de oro, el paraíso terrenal... la historia del mundo y de la humanidad aparecía como una prolongada decadencia. Esta idea de decadencia fue retomada para expresar la fase final de la historia de las sociedades y las civilizaciones; ella se inserta en un pensamiento más o menos cíclico de la historia (Vico, Montesquieu, Gibbon, Spengler, Toynbee) y en general es producto de una filosofía reaccionaria de la historia, concepto de escasa utilidad para la ciencia histórica. En la Europa de finales del siglo XVII y de la primera mitad del XVIII la polémica sobre la oposición antiguo/moderno, surgida a propósito de la ciencia, la literatura y el arte, manifestó una tendencia a una inversión de la valoración del pasado: antiguo se convirtió en sinónimo de superado y moderno en sinónimo de progresivo. En realidad, la idea del progreso triunfó con las luces y se desarrolló en el siglo XIX y comienzos del XX, atendiendo sobre todo a los progresos científicos y tecnológicos. Después de la Revolución francesa se contrapuso a la ideología del progreso un esfuerzo de reacción, cuya expresión fue sobre todo política, pero

que se fundó en una lectura «reaccionaria» de la historia. A mediados del siglo XX los fracasos del marxismo y la revelación del mundo estalinista y el gulag, los horrores del fascismo y sobre todo del nazismo y los campos de concentración, los muertos y la destrucción de la Segunda Guerra Mundial, la bomba atómica —primera encarnación histórica «objetiva» de un posible apocalipsis—, el descubrimiento de culturas diferentes de las occidentales, llevaron a una crítica de la idea de progreso (recordemos *La crise du progrès*, de Friedmann, en 1936). La creencia en un progreso lineal, continuo, irreversible, que se desarrolla de acuerdo con el mismo modelo en todas las sociedades, ya casi no existe. La historia que no domina el futuro se enfrenta con creencias que experimenta hoy todo un *revival*: profecías, visiones generalmente catastróficas del fin del mundo, o, por el contrario, revoluciones iluminadas, como las que invocan las milenaristas tanto en las sectas de las sociedades occidentales como en ciertas sociedades del Tercer Mundo. Es el regreso de la escatología.

Pero la ciencia de la naturaleza, y especialmente la biología, mantienen una concepción positiva, aunque atenuada, del desarrollo en cuanto progreso. Estas perspectivas pueden aplicarse a las ciencias sociales y a la historia. Así, la genética tiende a dar de nuevo vigencia a la idea de evolución y progreso, pero dando un espacio más amplio al acontecimiento y a las catástrofes (Thom): la historia tiene interés por sustituir en su problemática con la idea de génesis —dinámica— la idea pasiva de los orígenes, que ya criticaba Bloch.

5. En la renovación actual de la ciencia histórica, que se acelera, aunque no sea más que en su difusión (el incremento esencial le vino con la revista *Annales*, fundada por Bloch y Febvre en 1929), una nueva concepción del tiempo histórico cumple una importante función. La historia seguiría ritmos diferentes, y la función del historiador sería, ante todo, reconocer esos ritmos. Más importante que el nivel superficial, el tiempo rápido de los sucesos, sería el nivel más profundo de las realidades que cambian lentamente (geografía, cultura material, mentalidad: en líneas generales las estructuras): es el nivel de «larga duración» (Braudel). El diálogo de los historiadores de larga duración con las otras ciencias sociales y con las ciencias de la naturaleza y la vida —la economía y la geografía ayer, la antropología, la demografía y la biología hoy— llevó a algunos de ellos a la idea de

una historia «casi inmóvil» (Braudel, Le Roy Ladurie). Se ha anticipado la hipótesis de una historia inmóvil. Pero la *antropología histórica* proviene por el contrario de la idea de que el movimiento, la evolución, se encuentran en todos los objetos de todas las ciencias sociales, dado que su objeto común son las sociedades humanas (la sociología, la economía, pero también la antropología). En cuanto a la historia, no puede ser sino una ciencia del cambio y de explicación del cambio. Con los diferentes estructuralismos la historia puede tener relaciones fructíferas con dos condiciones: *a*) no olvidar que las estructuras que estudia son dinámicas; *b*) aplicar ciertos métodos estructuralistas al estudio de los documentos históricos, al análisis de los textos (en sentido amplio), no a la explicación histórica propiamente dicha. Cabe preguntarse si la moda del estructuralismo no está vinculada con cierto rechazo de la historia concebida como dictadura del pasado, justificación de la «reproducción» (Bourdieu), poder de represión. Pero también la izquierda ha reconocido que sería peligroso «hacer tabla rasa del pasado» (Chesneaux). El «fardo de la historia» en el sentido «objetivo» del término (Hegel) puede y debe encontrar su contrapeso en la ciencia histórica como «medio de liberación del pasado» (Arnaldi).

6. Al hacer la historia de sus ciudades, de sus pueblos, de sus imperios, los historiadores de la antigüedad pensaban que estaban haciendo la historia de la humanidad. Los historiadores cristianos, los historiadores del Renacimiento y de las luces (a pesar de que reconocieran la diversidad de las «costumbres») creían hacer la historia del hombre. Los historiadores modernos observan que la historia es la ciencia de la evolución de las sociedades humanas. Pero la evolución de las ciencias ha llevado a plantearse el problema de saber si no puede haber una historia que no sea la del hombre. Ya se ha desarrollado una historia del clima; que sólo presenta cierto interés para la historia en la medida en que esclarece ciertos fenómenos de la historia de las sociedades humanas (modificación de las culturas, del hábitat, etc.). Actualmente se piensa en una *historia de la naturaleza* (Romano), pero ella valorará sin duda el carácter «cultural» —por consiguiente histórico— de la noción de naturaleza. Así pues, a través de las aplicaciones de su ámbito, la historia se vuelve siempre coextensiva al hombre.

La paradoja de la ciencia histórica hoy es que precisamente cuando bajo sus diversas formas (incluida la novela histórica) conoce una

popularidad sin igual en las sociedades occidentales, y precisamente cuando las naciones del Tercer Mundo se preocupan ante todo por darse una historia —lo que por otra parte permite tal vez tipos de historia sumamente diferentes de los que los occidentales definen como tal— si la historia se ha convertido en elemento esencial de la necesidad de identidad individual y colectiva, precisamente ahora la ciencia histórica pasa por una crisis (¿de crecimiento?): en su diálogo con las otras ciencias sociales, en el considerable ensanchamiento de sus problemas, métodos, objetos, se pregunta si no está perdiéndose.

Los ensayos aquí reunidos aparecieron originalmente en los volúmenes I, II, IV, V, VIII, X, XI, XIII, XV de la *Enciclopedia Einaudi.*

Primera Parte

LA HISTORIA

CAPÍTULO I

Casi todos están persuadidos de que la historia no es una ciencia como las demás, para no hablar de quienes consideran que no es una ciencia en absoluto. No es fácil hablar de historia, pero estas dificultades del lenguaje llevan al centro mismo de las ambigüedades de la historia.

En este capítulo vamos a esforzamos, al mismo tiempo que centramos la reflexión en la historia, en su duración, por situar a la ciencia histórica misma en las periodizaciones de la historia, y no reducirlas a la visión europea, occidental, aun cuando por ignorancia de quien escribe y del estado significativo de la documentación, habrá que hablar sobre todo de la ciencia histórica europea.

La palabra «historia» (en todas las lenguas romances y en inglés) deriva del griego antiguo ʽιστορίη, en dialecto jónico [Keuck, 1934]. Esta forma deriva de la raíz indoeuropea *wid-*, *weid-* «ver». De donde el sánscrito *vettas* «testigo», y el griego ʽίστωρ «testigo» en el sentido de «el que ve». Esta concepción de la vista como fuente esencial de conocimiento lleva a la idea de que ʽίστωρ «el que ve» es también el que *sabe*: ʽιστορειν, en griego antiguo, significa «tratar de saber», «informarse». Así que Ιστορίη significa «indagación». Tal es el sentido con que Herodoto emplea el término al comienzo de sus *Historias*, que son «indagaciones», «averiguaciones» [véase Benveniste, 1969; Hartog, 1980]. Ver, *de dónde* saber, es un problema primordial.

Pero en las lenguas romance (y en las otras) «historia» expresa dos, cuando no tres, conceptos diferentes. Significa: 1) la indagación sobre «las acciones realizadas por los hombres» (Herodoto) que se ha esforzado por constituirse en ciencia, la ciencia histórica; 2) el objeto de la indagación, lo que han realizado los hombres. Como dice Paul Veyne, «la historia es ora la sucesión de acontecimientos, ora el relato de esa sucesión de acontecimientos» [1968, pág. 423]. Pero

historia puede tener un tercer significado, precisamente el de «relato». Una historia es un relato que puede ser verdadero o falso, con una base de «realidad histórica», o meramente imaginario, y éste puede ser un relato «histórico» o bien una fábula. El inglés elude esta última confusión en tanto distingue *history* de *story*, «historia» de «relato». Las demás lenguas europeas se esfuerzan más o menos por evitar esta ambigüedad. El italiano manifiesta la tendencia a designar si no la ciencia histórica, al menos los productos de esta ciencia con el término «historiografía»; el alemán trata de establecer la diferencia entre esta actividad «científica», *Geschichtsschreibung*, y la ciencia histórica propiamente dicha, *Geschichtswissenschaft*. Este juego de espejos y equívocos se prolonga en el curso de los siglos. El siglo XIX, el siglo de la historia, inventa tanto las doctrinas que privilegian la historia en el saber, hablando, como veremos, de «historismo» o de «historicismo», como una función, o mejor dicho una categoría de lo real, la «historicidad» (el término aparece en francés en 1872). Charles Morazé la define así: «Hay que buscar más allá de la geopolítica, del comercio, las artes y la ciencia misma lo que justifica la oscura certeza de los hombres en que son sólo uno, transportados como se ven por el enorme flujo de progreso que los especifica oponiéndolos. Se siente que esta solidaridad está vinculada con la existencia implícita, que cada cual experimenta en sí, de cierta función común a todos. Vamos a llamar a esa función "historicidad"» [1967, pág. 59].

Este concepto de historicidad se desprendió de sus orígenes históricos, vinculados con el historicismo del siglo XIX, para desempeñar una función de primer plano en la renovación epistemológica de la segunda mitad del siglo XX. La historicidad permite, por ejemplo, rechazar en el plano teórico la noción de «sociedad sin historia», rechazada por otra parte por el estudio empírico de las sociedades que observa la etnología [Lefort, 1952]. Sin embargo, ella obliga a insertar la historia misma en una perspectiva histórica: «Hay una historicidad de la historia. Implica el movimiento que vincula una práctica interpretativa con una praxis social» [Certeau, 1970, pág. 484]. Un filósofo como Paul Ricœur ve en la supresión de la historicidad a través de la historia de la filosofía la paradoja del fundamento epistemológico de la historia. En efecto, según Ricœur, el discurso filosófico hace estallar la historia en dos modelos de inteligibilidad, un modelo *événementiel* y un modelo estructural, lo cual hace desaparecer la historicidad: «El sistema es el fin de la historia en la medida

en que ella se anula en la lógica; también la singularidad es el fin de la historia en tanto toda la historia se niega en ella. Se llega a este resultado, absolutamente paradójico, que está siempre en la frontera de la historia, del fin de la historia, y se comprenden los rasgos generales de la historicidad» [1961, págs. 224-225].

Por último, Paul Veyne [1971] extrae del fundamento del concepto de historicidad una doble moral. La historicidad permite la inclusión en el campo de la ciencia histórica de nuevos objetos de la historia: lo *non événementiel*; se trata de acontecimientos todavía no aceptados como tales: historia rural, de las mentalidades, de la locura o de la búsqueda de la seguridad a través del tiempo. De modo que ha de denominarse *non événementielle* la historicidad de la que no hemos de tener conciencia como tal. Por otra parte, la historicidad excluye la idealización de la historia, la existencia de la Historia con H mayúscula: «Todo es histórico, así que la historia no existe».

Pero hay que vivir y pensar con este doble o triple significado de la historia. Luchar, sí, contra las confusiones demasiado burdas y mistificadoras entre los diferentes significados; no confundir ciencia histórica con filosofía de la historia. Comparto con la mayoría de los historiadores profesionales la desconfianza ante la filosofía de la historia, «tenaz e insidiosa» [Lefebvre, 1945-1946], que en sus diversas formas tiende a reconducir la explicación histórica al descubrimiento, o a la aplicación de una causa única y primera, a reemplazar precisamente el estudio mediante técnicas científicas de la evolución de las sociedades, mediante esta misma evaluación concebida en abstracciones fundadas en el apriorismo o en un conocimiento sumario de los trabajos científicos. Es motivo de gran estupor para mí la repercusión que tuvo el panfleto de Karl Popper, *The Poverty of Historicism* [1966] —cierto que sobre todo fuera de los ámbitos de los historiadores—. No se menciona allí a ningún historiador. Pero no hay que hacer de esta desconfianza entre la filosofía de la historia la justificación de un rechazo de este tipo de reflexión. La misma ambigüedad del vocabulario revela que la frontera entre las dos disciplinas, las dos orientaciones de investigación, no está trazada con exactitud ni es pasible de serlo, cualquiera sea la hipótesis. El historiador no debe sacar la conclusión de que tiene que alejarse de una reflexión *teórica* necesaria para el trabajo histórico. Es fácil percibir que los historiadores más propensos a remitirse únicamente a los hechos, no sólo ignoran que un hecho histórico resulta de un montaje,

y que establecerlo exige un trabajo tanto histórico como técnico, sino que también y sobre todo están cegados por una filosofía inconsciente de la historia, a menudo sumaria e incoherente. Reitero que la ignorancia de los trabajos históricos de la mayor parte de los filósofos de la historia que corresponde al desprecio de los historiadores por la filosofía no facilitó el diálogo. Pero, por ejemplo, la existencia de una revista de alto nivel como *History and Theory. Studies in the Philosophy of History* editada desde 1960 por la Wesleyan University en Middletown (Connecticut, Estados Unidos), es una prueba de la posibilidad y del interés de una reflexión común a filósofos e historiadores, y de la formación de especialistas informados en el campo de la reflexión teórica sobre la historia.

La brillante demostración de Paul Veyne relativa a la filosofía de la historia tal vez vaya más allá de la realidad. Considera [1971] que se trata de un género muerto «y que sobrevive sólo en epígonos de tono un tanto popularizante», «un género falso». En efecto, «salvo que se trate de una filosofía revelada, una filosofía de la historia será un duplicado de la explicación concreta de los hechos y remitirá a las leyes y mecanismos que rigen esta explicación. Sólo dos casos límite son vitales: por una parte el providencialismo de *Civitas Dei*, y por otra la epistemología histórica. Todo lo demás es espurio».

Sin llegar a afirmar, como Raymond Aron, que «la ausencia y la necesidad de una filosofía de la historia son elementos igualmente característicos de nuestro tiempo» [1961*a*, pág. 38], cabe decir que es legítimo que en los márgenes de la ciencia histórica se desarrolle una filosofía de la historia y otras ramas del saber. Es de desear que no ignore la historia de los historiadores, pero éstos deben admitir que ella puede tener con el objeto de la historia otras relaciones de conocimiento que las suyas.

La dualidad de la historia como historia-realidad e historia-estudio suele explicar, al menos así me parece, las ambigüedades de algunas declaraciones de Claude Lévi-Strauss sobre la historia. En una discusión con Maurice Godelier, quien habiendo detectado que el homenaje rendido a la historia como contingencia irreductible en *Du miel aux cendres* se volvía contra la historia, y equivalía a «dar a la ciencia de la historia un estatuto (...) imposible, reduciéndola a un compartimiento», Lévi-Strauss replicaba: «No sé a qué llaman una ciencia de la historia. Me conformaría con decir la historia *tout court*; y la historia *tout court* es algo de lo que no podemos prescin-

dir, precisamente porque esta historia nos pone constantemente ante fenómenos irreductibles» [Lévi-Strauss, Augé y Godelier, 1975, págs. 182-183]. Toda la ambigüedad del término historia está en esta declaración.

Así que abordamos la historia tomando en préstamo a un filósofo la idea básica: «La historia no es historia sino en la medida en que ella no accede ni al discurso absoluto ni a la singularidad absoluta, en la medida en que su sentido se mantiene confuso, mezclado (...) la historia es esencialmente equívoca, en el sentido de que es virtualmente *événementielle* y virtualmente estructural. La historia es verdaderamente el reino de lo inexacto. Este descubrimiento no es inútil; justifica lo histórico. Lo justifica de todas sus incertidumbres. El método no puede ser sino un método inexacto (...) La historia quiere ser objetiva y no puede serlo. Quiere hacer revivir y sólo puede reconstruir. Quiere convertir a las cosas en contemporáneas, pero al mismo tiempo tiene que restituir la distancia y la profundidad de la lejanía histórica. Al fin, esta reflexión tiende a justificar todas las aporías del oficio de historiador, las que Marc Bloch había señalado en su apología de la historia y del oficio del historiador. Estas dificultades no remiten a vicios de métodos, son equívocos bien fundados» [Ricœur, 1961, pág. 226].

Un discurso excesivamente pesimista en ciertos aspectos, pero que parece verdadero.

De modo que hemos de presentar primero las paradojas y ambigüedades de la historia, pero para definirla mejor como una ciencia, ciencia original, pero fundamental.

Después se tratará de la historia en sus aspectos esenciales, a menudo mezclados, pero que hay que distinguir: la cultura histórica, la filosofía de la historia, el oficio de historiador.

Lo haremos en una perspectiva histórica en sentido cronológico. La crítica, hecha en la primera parte, de una concepción lineal y teleológica de la historia alejará la sospecha de que quien escribe identifique la cronología con el progreso cualitativo, aun cuando subraye los efectos acumulativos del conocimiento y lo que Meyerson llama «el crecimiento de la conciencia histórica» [1956, pág. 354].

No pretendemos ser exhaustivos. Lo que importa es mostrar en primera perspectiva, con algunos ejemplos, el tipo de relación que las sociedades históricas han entablado con su pasado, el lugar de la historia en su presente. En la óptica de la filosofía de la historia ha-

bría que mostrar, remitiéndose al caso de algunos grandes espíritus y de algunas corrientes importantes de pensamiento, cómo, más allá y fuera de la práctica disciplinaria de la historia, la historia fue conceptualizada, ideologizada, en ciertos ambientes y en ciertas épocas.

El horizonte profesional de la historia va a dar paradójicamente mayor espacio a la noción de evolución y perfeccionamiento. En efecto, al colocarse en la perspectiva de la tecnología y de la ciencia, encontraremos la inevitable idea del progreso técnico.

Una última parte dedicada a la situación actual de la historia va a volver sobre algunos temas fundamentales de este artículo y algunos aspectos nuevos.

La ciencia histórica conoció hace medio siglo un impulso prodigioso: renovación, enriquecimiento de técnicas y métodos, horizontes y dominios. Pero al entablar con las sociedades globales relaciones más intensas que nunca, la historia profesional, científica, pasa por una profunda crisis. El saber de la historia está tanto más sacudido cuanto más aumentó su poder.

1. Paradojas y ambigüedades de la historia

1.1. *¿La historia es ciencia del pasado o «sólo hay historia contemporánea»?*

A Marc Bloch [1941-1942] no le gustaba la definición de la historia como «ciencia del pasado», y consideraba «absurda la idea misma de que el pasado en cuanto tal pudiera ser objeto de ciencia».

Proponía definir a la historia como «la ciencia de los hombres en el tiempo». Con eso entendía subrayar tres rasgos de la historia. El primero es su carácter humano. Si bien la investigación histórica engloba de buen grado algunos campos de la historia de la naturaleza [véase Le Roy Ladurie, 1967], en general se admite que la historia es historia humana, y Paul Veyne subrayó que «una diferencia enorme» separa la historia humana de la historia natural: «El hombre delibera, la naturaleza no; la historia humana se convertiría en un no sentido si nos olvidamos del hecho de que los hombres tienen objetivos, fines, intenciones» [1968, pág. 424].

Esta concepción de la historia humana invita, por otra parte, a muchos historiadores a pensar que la parte central, esencial de la his-

toria es la historia social. Charles-Edmond Perrin dijo de Marc Bloch: «Le asigna a la historia como objeto el estudio del hombre en tanto integrado a un grupo social» [en Labrousse, 1967, pág. 3]; y Lucien Febvre añadía: «Una vez más, no el hombre, nunca el hombre. Las sociedades humanas, los grupos organizados» [*ibidem*]. Marc Bloch creía además en las relaciones que entablan en la historia el pasado y el presente. Consideraba que la historia no sólo tiene que permitir «comprender el presente a través del pasado» —actitud tradicional—, sino también «comprender el pasado mediante el presente» [1941-1942]. Al afirmar resueltamente el carácter científico, abstracto, del trabajo histórico, Marc Bloch negaba que este trabajo fuera estrechamente tributario de la cronología: el error grave consistiría en creer que el orden adoptado por los historiadores en su investigación tiene que modelarse necesariamente sobre el de los acontecimientos. Salvo al restituir a la historia su verdadero movimiento, tendrán la ventaja de empezar a leerla, como decía Maitland, «hacia atrás». De ahí el interés por «un método prudentemente regresivo» [*ibidem*]. «Prudentemente», esto es, que no lleva ingenuamente el presente hacia el pasado, no recorre hacia atrás un trayecto lineal que sería tan ilusorio como el de sentido opuesto. Hay rupturas, discontinuidades, que no se pueden saltar, ni en un sentido ni en otro.

La idea de que la historia esté dominada por el presente descansa en gran parte en una célebre frase de Benedetto Croce, quien declara que «toda historia» es «historia contemporánea». Croce quiere decir con eso que «por lejano que parezcan cronológicamente los hechos que la constituyen, la historia está siempre referida en realidad a la necesidad y a la situación presente, donde repercuten las vibraciones de esos hechos» [1938, pág. 5]. En efecto, Croce cree que desde el momento en que los acontecimientos históricos pueden ser repensados constantemente, no están «en el tiempo»; la historia es «el conocimiento del eterno presente» [Gardiner, 1952]. Así, esta forma extrema de idealismo es la negación de la historia. Como bien ve Carr, Croce inspiró la tesis de Collingwood, expuesta en *The Idea of History* [1932], colección póstuma de artículos donde el historiador británico afirma —mezclando los dos significados de historia, la investigación de lo histórico, y la serie de acontecimientos pasados sobre los que se investiga— que «la historia no trata del pasado en tanto tal ni de las concepciones de lo histórico en tanto tales, sino de uno y otro término vistos en sus relaciones recíprocas» [Carr, 1961].

Concepción al mismo tiempo fecunda y peligrosa. Fecunda porque es verdad que lo histórico parte de su presente para plantearle preguntas al pasado. Peligrosa porque si el pasado tiene a pesar de todo una existencia respecto del presente, es en vano creer en un pasado independiente del que constituye el historiador (véase el suplemento 16 de *History and Theory*, «The Constitution of the Historical Past», 1977). Esta consideración condena todas las concepciones de un pasado «ontológico», tal como el que se expresa por ejemplo en la definición de la historia de Émile Callot: «Una narración inteligible del pasado que ha transcurrido definitivamente» [1962, pág. 32]. El pasado es una construcción y una reinterpretación constante, y tiene un futuro que forma parte integrante y significativa de la historia. Lo cual es verdad en un doble sentido. Ante todo porque el progreso de los métodos y técnicas permite pensar que una parte importante de los documentos del pasado está aún por descubrirse. Parte material: la arqueología descubre incesantemente monumentos ocultos en el pasado, los archivos del pasado siguen enriqueciéndose sin tregua. Pero también nuevas lecturas de documentos, frutos de un presente que nacerá en el futuro, deben asegurar una supervivencia —mejor dicho una vida— al pasado que no ha «transcurrido definitivamente». Así que a la relación esencial presente-pasado hay que añadir el horizonte del futuro. También aquí los significados son múltiples. Las teologías de la historia la han subordinado a un objetivo definido como su finalidad, su culminación y su revelación. Es cierto en cuanto a la historia cristiana, signada por la escatología; lo es también en cuanto al materialismo histórico en su versión ideológica que basa en una ciencia del pasado un deseo de porvenir que no remite sólo a la fusión de un análisis científico de la historia pasada con una praxis revolucionaria esclarecida por ese análisis. Una de las funciones de la ciencia histórica es la de introducir, de modo no ideológico y respetando lo impredecible del porvenir, el horizonte del futuro en su reflexión [Erdmann, 1964; Schulin, 1973]. Piénsese simplemente en esta constatación trivial, pero cargada de consecuencias. Un elemento esencial de los historiadores de las épocas antiguas es que saben lo que sucedió *después*.

Los historiadores del tiempo presente lo ignoran. La historia contemporánea propiamente dicha difiere así (son también otras las razones de esta diferencia) de la historia de las épocas precedentes.

Esta dependencia de la historia del pasado respecto del presente debe inducir al historiador a tomar algunas precauciones. Ella es inevitable y legítima en la medida en que el pasado no deja de vivir y de hacerse presente. Pero esta larga duración del pasado no debe impedir al historiador tomar sus distancias del pasado, distancias reverenciales, necesarias para respetarlo y evitar el anacronismo.

Creo en definitiva que la historia es la ciencia del pasado, con la condición de saber que éste se convierte en objeto de la historia a través de una reconstrucción que se pone en cuestión continuamente. No se puede, por ejemplo, hablar de cruzadas como se hubiera hablado antes del colonialismo del siglo XIX, pero cabe preguntarse si y en qué prospectivas el término «colonialismo» se aplica a la entrada de los cruzados medievales en Palestina [Prawer, 1969-1970].

Esta interacción entre pasado y presente es lo que se ha llamado la función social del pasado o de la historia.

Así, Lucien Febvre [1949]: la historia «recoge sistemáticamente, clasificando y reagrupando los hechos pasados, en función de sus necesidades presentes. Sólo en función de la vida interroga a la muerte (...) Organizar el pasado en función del presente: así podría definirse la función social de la historia». Y Eric Hobsbawm se ha preguntado sobre la «función social del pasado» [1972; véanse también las págs. 177-197 de este libro].

Veremos ahora algún ejemplo de cómo cada época se fabrica mentalmente su representación del pasado histórico.

Georges Duby [1973] resucita y recrea la batalla de Bouvines (27 de julio de 1214), victoria decisiva del rey de Francia Felipe Augusto sobre el emperador Otton IV y sus aliados. Orquestada por los historiógrafos franceses y convertida en legendaria, después del siglo XIII la batalla cae en el olvido; conoce después resurrecciones, en el siglo XVII porque se exaltan los recuerdos de la monarquía francesa, bajo la monarquía de julio porque los historiadores liberales y burgueses (Guizot, Augustin Thierry) ven en ella la alianza benéfica entre la realeza y el pueblo, entre 1871 y 1914 como «primera victoria de los franceses sobre los alemanes». Después de 1945, Bouvines cae en el desprecio de la *histoire-bataille*.

Nicole Loraux y Pierre Vidal-Naquet mostraron cómo en Francia de 1750 a 1850, de Montesquieu a Victor Duruy, se construye una imagen «burguesa» de la antigua Atenas, cuyas principales características serían «respeto de la propiedad, respeto de la vida pri-

vada, florecimiento del comercio, del trabajo y la industria», y donde se encuentran también las vacilaciones de la burguesía del siglo XIX: «¿República o Imperio? ¿Imperio autoritario? ¿Imperio liberal? Atenas asume simultáneamente todas esas figuras» [Loraux y Vidal-Naquet, 1979, págs. 207-208, 222]. Sin embargo, Zvi Yavetz, al preguntarse por qué Roma había sido el modelo histórico de Alemania a principios del siglo XIX, respondía: «Porque el conflicto entre señores y campesinos prusianos, arbitrado después de Jena (1806) por la intervención reformista del Estado bajo el impulso de los estadistas prusianos, proporcionaba un modelo que se creía encontrar en la historia de Roma antigua: Niebuhr, autor de *Römische Geschichte*, que apareció en 1811-1812, era un estrecho colaborador del ministro prusiano Stein» [1976, págs. 289-290].

Philippe Joutard [1977] siguió paso a paso la memoria del levantamiento popular de los calvinistas hugonotes de las Cevenas a principios del siglo XVIII. En la historiografía escrita se produce un vuelco hacia 1840. Hasta entonces tanto los historiadores católicos como los protestantes sólo alentaban desprecio por esa revuelta de campesinos. Pero con la *Histoire des pasteurs du désert* de Napoléon Peyrat [1843], *Les Prophètes protestants* de Ami Bost (1842) y con la *Historie de France* de Michelet (1833-1867), se desarrolla una leyenda dorada de los calvinistas, a la que se opone una leyenda negra católica. Esta oposición se alimenta explícitamente de las pasiones políticas de la segunda mitad del siglo XIX, haciendo chocar a los partidarios del movimiento contra los partidarios del orden, quienes convierten a los calvinistas en los precursores de todas las revueltas del siglo XIX, de los pioneros «del eterno ejército del desorden», «los primeros precursores de los que tomaron la Bastilla», los precursores de los comuneros y de los «socialistas actuales, sus descendientes directos», con quienes «reclamarían el derecho al saqueo, al homicidio, al incendio, en nombre de la libertad de huelga». Sin embargo, en otro tipo de memoria transmitida mediante la tradición oral, que discierne «otra historia», Philippe Joutard encontró una leyenda positiva y viviente de los calvinistas, que también actúa en relación con el presente, que hace de los revoltosos de 1702 «los laicos y republicanos» de finales del reino de Luis XIV. El despertar regionalista los transforma en rebeldes occitanos y la Resistencia en *maquisards*.

También en función de las posiciones e ideas contemporáneas nació en Italia después de la Primera Guerra Mundial una polémica

sobre el medioevo (Falco, Severino). Recientemente, el medievalista Ovidio Capitani evocó la distancia y la proximidad del medioevo en una colección de ensayos que lleva un título significativo: *Medioevo passato prossimo*: «La actualidad del medioevo es ésta: saber que no puede dejar de buscar a Dios donde no está (...) El medioevo es "actual" precisamente porque es pasado: pero pasado como elemento que se ha apegado a *nuestra historia* de manera definitiva, para siempre, y nos obliga a tenerlo en cuenta, porque encierra un formidable conjunto de respuestas que el hombre ha dado y no puede olvidar, aun cuando ha verificado su inadecuación. La única sería abolir la historia (...)» [1979, pág. 276].

Así, la historiografía aparece como una serie de nuevas lecturas del pasado, llenas de pérdidas y resurrecciones, de vacíos de memoria y revisiones. Esta actualización puede influir sobre el vocabulario del historiador, y con anacronismos conceptuales y verbales falsear gravemente la calidad de su trabajo. Así en ejemplos referidos a la historia inglesa y europea entre 1450 y 1650, a propósito de términos como «partido» y «clase», Hexter reclama una gran y rigurosa revisión del vocabulario histórico.

Collingwood vio en esta relación entre el pasado y el presente el objeto privilegiado de la reflexión del historiador sobre su trabajo: «El pasado es un aspecto o una función del presente; así es como ha de aparecer al historiador que reflexiona inteligentemente sobre su trabajo o, en otros términos, apunta a una filosofía de la historia» [Debbins, 1965, pág. 139].

Esta relación entre pasado y presente en el discurso sobre la historia es en todo caso un aspecto esencial del problema tradicional de la objetividad histórica.

1.2. *Saber y poder: objetividad y manipulación del pasado*

De acuerdo con Heidegger, la historia no sería sólo proyección por parte del hombre del presente en el pasado, sino proyección de la parte más imaginaria de su presente, la proyección en el pasado del porvenir elegido, una historia novelada, una historia-deseo hacia atrás. Paul Veyne tiene razón al condenar este punto de vista y decir que Heidegger «no hace más que elevar a filosofía antiintelectualista la historiografía nacionalista del siglo pasado». Pero, ¿no es acaso

optimista cuando añade: «Al hacerlo, como el búho de Minerva, se despertó demasiado tarde»? [1968, pág. 424].

Ante todo porque hay por lo menos dos historias, y sobre esto he de volver: la de la memoria colectiva y la de los historiadores. La primera parte como esencialmente mítica, deformada, anacrónica. Pero es la vivencia de esa relación nunca conclusa entre pasado y presente. Es de desear que la información histórica suministrada por historiadores profesionales, vulgarizada por la escuela y —al menos así debiera ser— por los medios masivos de comunicación, corrija esta historia tradicional falseada. La historia debe esclarecer la memoria y ayudarla a rectificar sus errores. ¿Pero el historiador mismo es inmune a la enfermedad si no del pasado al menos del presente, y tal vez de una imagen inconsciente de un futuro soñado?

Hay que establecer una primera distinción entre objetividad e imparcialidad: «La imparcialidad es deliberada, la objetividad inconsciente. El historiador no tiene derecho a perseguir una demostración a despecho de los testimonios, a defender una causa, sea cual fuere. Debe establecer y hacer manifiesta la verdad, o lo que cree que es la verdad. Pero le es imposible ser objetivo, hacer abstracción de sus concepciones del hombre, especialmente cuando se trata de medir la importancia de los hechos y sus relaciones causales» [Génicot, 1980, pág. 112].

Hay que ir más lejos. Si esta distinción bastara, el problema de la objetividad no sería, según la expresión de Carr, *a famous crux* que hizo correr tanta tinta. [Véanse especialmente Junker y Reisinger, 1974; Leff, 1969, págs. 120-129; Passmore, 1958; Blake, 1959.]

Vamos a señalar ante todo la incidencia del ambiente social sobre las ideas y métodos del historiador. Wolfgang J. Mommsen reveló tres elementos de esta presión social: «1) La imagen que de sí tiene el grupo social del que el historiador es intérprete o al que pertenece o con quien está comprometido (*self-image*). 2) Su concepción de las causas del cambio social. 3) Las perspectivas de cambio social por venir que el historiador considera probables o posibles y que orientan su interpretación histórica» [1978, pág. 23].

Pero si no se puede evitar algún «presentismo» —alguna influencia deformadora del presente sobre la lectura del pasado— la objetividad puede limitar sus consecuencias nefastas. En primer lugar, y he de volver sobre este punto capital, porque existe un cuerpo de especialistas habilitados para analizar y juzgar la producción de sus cole-

gas. «Tucídides no es un colega», dijo sensatamente Nicole Loraux [1980], mostrando que su *Guerra del Peloponeso*, aunque se nos presente como un documento que otorga garantía de seriedad al discurso histórico, no es un monumento en el sentido moderno del término, sino un texto, un texto antiguo, que ante todo es un discurso que pertenece también al ámbito de la retórica. Pero más adelante voy a mostrar —como bien sabe Nicole Loraux— que todo documento es un monumento o un texto, y nunca es «puro», es decir, puramente objetivo. El hecho es que desde que hay historia hay acceso a un mundo de profesionales, exposición a la crítica de los otros historiadores. Cuando un pintor dice del cuadro de otro pintor: «Está mal hecho», nadie se engaña; sólo quiere decir: «No me gusta». Pero cuando un historiador critica la obra de un «colega» puede engañarse y una parte de su juicio depender de su gusto personal, pero la crítica ha de fundarse, al menos en parte, en criterios «científicos». Desde el alba de la historia el historiador es juzgado con el metro de la verdad. Con razón o sin ella, Herodoto pasa ampliamente por «mentiroso» [Momigliano, 1958; véase también Hartog, 1980] y Polibio en el libro XII de sus *Historias*, donde expone sus propias ideas sobre la historia, ataca sobre todo a un «hermano», Timeo.

Como dijo Wolfgang J. Mommsen, las obras históricas, los juicios históricos, son «intersubjetivamente comprensibles» e «intersubjetivamente verificables». Esta intersubjetividad está constituida por el juicio de los otros, y ante todo por el de los otros historiadores. Mommsen detecta tres modos de verificación: a) ¿se utilizaron fuentes pertinentes y se tomó en cuenta el último estadio de la investigación?; b) ¿hasta qué punto estos juicios históricos se acercan a una integración óptima de todos los datos históricos posibles?; c) los modelos explícitos o subyacentes de explicación, ¿son rigurosos, coherentes y no contradictorios? [1978, pág. 33]. También se podría encontrar otros criterios, pero la posibilidad de un amplio acuerdo de los especialistas sobre el valor de gran parte de toda obra histórica es la primera prueba de su «cientificidad» y la primera piedra de parangón de la objetividad histórica.

Si a pesar de todo se pretende aplicar a la historia la máxima del gran periodista liberal Scott, «los hechos son sagrados, los juicios son libres» [mencionada por Carr, 1961], hay que hacer dos advertencias. La primera es que el campo de la opinión en la historia es menos amplio de lo que cree el profano, si nos quedamos en el cam-

po de la historia científica (más adelante vamos a hablar de la historia de los diletantes, de los «apasionados»); la segunda es que en cambio los hechos son mucho menos sagrados de lo que se cree, dado que si no se pueden negar hechos bien establecidos (por ejemplo, la muerte de Juana de Arco en la hoguera en Ruán en 1431, de la que sólo dudan los mistificadores y los ignorantes empedernidos), en la historia el hecho no es la base esencial de la objetividad, tanto porque los hechos históricos son construidos y no dados, como porque en la historia la objetividad no significa mera sumisión a los hechos.

Sobre la construcción del hecho histórico encontraremos indicaciones en todos los tratados de metodología histórica [por ejemplo Salmon, 1969, ed. 1976, págs. 46-48; Carr, 1961; Topolski, 1973, parte V]. Citamos sólo a Lucien Febvre en su célebre introducción al Collège de France [1933]: «No dado, sino creado por el historiador —¿y cuántas veces? Inventado y fabricado mediante hipótesis y conjeturas, a través de un trabajo delicado y apasionante (...) Elaborar un hecho significa construirlo. Si se quiere, proporcionar la respuesta a un problema. Y si no hay problema, eso quiere decir que no hay nada». No hay hecho o hecho histórico sino dentro de una historia-problema.

Aquí hay otros dos testimonios de que la objetividad no es la mera sumisión a los hechos. Ante todo Max Weber [1904: «Un caos de "juicios existenciales" sobre infinitas observaciones particulares sería la única salida a que podría llevar el intento de un conocimiento de la realidad seriamente "privada de presupuestos"». Carr [1961] habla con humor del «fetichismo de los hechos» de los historiadores positivistas del siglo XIX: «Ranke tenía una confianza piadosa en el hecho de que la divina providencia se ocuparía del sentido de la historia si él se ocupaba de los hechos (...) La concepción de la historia propia del liberalismo del siglo pasado muestra afinidades estrechas con la doctrina económica del *laissez-faire* (...) Era la edad de la inocencia y los historiadores vagaban por el jardín del Edén (...) desnudos y sin vergüenza ante el dios de la historia. A partir de entonces, conocimos el pecado y vivimos la experiencia de la caída: y los historiadores que al día de hoy simulan prescindir de una filosofía de la historia, considerada aquí en el sentido de una reflexión crítica sobre la práctica histórica, buscan simplemente recrear, con la ingenuidad artificiosa de los miembros de una colonia nudista, el jardín del Edén en un parque de la periferia».

Si la imparcialidad no exige por parte del historiador nada más que honestidad, la objetividad requiere algo más. Si la memoria es un lugar de poder, si autoriza manipulaciones conscientes e inconscientes, si obedece a intereses intelectuales o colectivos, la historia, como todas las ciencias, tiene como norma la verdad. Los abusos de la historia son asunto del historiador sólo cuando él mismo se convierte en un partidario, un político o un lacayo del poder político [Schieder, 1978; Faber, 1978]. Cuando Paul Valéry declara que «la historia es el producto más peligroso que haya elaborado la química del intelecto (...) La historia justifica lo que se quiera. No enseña con rigor nada, porque contiene todo y ofrece ejemplos de todo» [1931, págs. 63-64], este espíritu, en otros aspectos tan agudo, confunde la historia humana con la historia científica, y demuestra su ignorancia del trabajo de historiador.

Aun cuando muestra cierto optimismo, Paul Veyne tiene razón cuando escribe: «Significa no comprender nada del conocimiento histórico y de la ciencia en general no ver que en ella subyace una norma de veracidad (...) Asimilar la historia científica a los recuerdos nacionales de los que surgió significa confundir la esencia de una cosa con su origen; significa no distinguir la química de la alquimia, la astronomía de la astrología (...) Desde el primer día (...) la historia de los historiadores se define contra la función social de los recuerdos históricos y se plantea como perteneciente a un ideal de verdad y a un interés de mera curiosidad» [1968, pág. 424].

Objetivo ambicioso, la objetividad histórica se construye poco a poco, a través de revisiones incesantes del trabajo histórico, las laboriosas rectificaciones sucesivas, la acumulación de las verdades parciales. Tal vez dos filósofos sean quienes mejor expresan esta lenta marcha hacia la objetividad.

Paul Ricœur: «Esperamos de la historia cierta objetividad, la objetividad que le corresponde; el modo cómo la historia nace y renace lo atestigua: procede siempre por la rectificación del ordenamiento oficial y pragmático de su pasado operado por las sociedades tradicionales. Esta rectificación no tiene un espíritu diferente del que la ciencia física representa respecto del primer ordenamiento de las apariencias en la percepción y en las cosmologías que le son tributarias» [1955, págs. 24-25].

Y Adam Schaff [1970]: «El conocimiento se configura (...) como un proceso infinito que perfeccionando el saber bajo aspectos diver-

sos y recogiendo verdades parciales, no produce una simple suma de conocimientos, cambios sólo cuantitativos del saber, sino también necesariamente modificaciones cualitativas de nuestra visión de la historia».

1.3. *Lo singular y lo universal: generalizaciones y regularidades de la historia*

La contradicción más flagrante de la historia está constituida sin duda por el hecho de que su objeto es singular, un acontecimiento, una serie de acontecimientos, personajes que no se producen sino una vez, mientras que su objetivo, como el de todas las ciencias, es captar lo universal, lo general, lo regular.

Ya Aristóteles había expulsado a la historia del conjunto de las ciencias precisamente porque se ocupa de lo particular, que no es objeto de ninguna ciencia. Cada hecho histórico acaece sólo una vez, y no volverá a producirse. Esta singularidad constituye también para muchos —productores y consumidores de historia— su principal atractivo: «Amar lo que nunca se verá dos veces».

La explicación histórica debe tratar objetos «únicos» [Gardiner, 1952, II, 3]. Las consecuencias de este reconocimiento de la singularidad del hecho histórico pueden reducirse a tres; ellas cumplen una función considerable en la historia de la historia.

La primera está constituida por la prioridad del acontecimiento. Si pensamos que el trabajo histórico consiste en establecer acontecimientos, basta aplicar a los documentos un método que haga desprenderse los acontecimientos de ellos. Así, Dibble [1963] distingue cuatro tipos de inferencia que llevan de los documentos a los hechos, en función de la naturaleza de los documentos, que pueden ser: testimonios individuales (*testimony*), fuentes colectivas (*social bookkeeping*), indicadores directos (*direct indicators*), correlatos (*correlates*). Este excelente método sólo tiene el inconveniente de fijarse un objetivo discutible. Hay, ante todo, una confusión entre acontecimiento y hecho histórico, y hoy se sabe que el objetivo de la historia no consiste en establecer esos datos falsamente «reales» que se bautizan como acontecimientos o hechos históricos.

La segunda consecuencia de limitar la historia a la singularidad reside en privilegiar el rol de los individuos y, más especialmente, de

los grandes hombres. Edward H. Carr mostró cómo esta tendencia se remonta en la tradición occidental a los griegos, que atribuyeron sus epopeyas más antiguas y sus primeras leyes a individuos hipotéticos (Homero, Licurgo y Solón), y se renovó en el Renacimiento con la moda de Plutarco; encuentra lo que en broma llama «la teoría del «mal rey Juan» [sin Tierra]» (*the bad King John theory of history*) en la obra de Isaiah Berlin *Historical Inevitability* (1954) [Carr, 1961]. Esta concepción, que desapareció prácticamente de la historia científica, sigue desafortunadamente vigente gracias a los divulgadores y a los medios de comunicación de masas, empezando por los editores. No confundo la explicación vulgar de la historia como hecha por individuos con el género biográfico, que a pesar de sus errores y su mediocridad es uno de los principales géneros de la historia y produjo obras maestras de la historiografía, como el *Kaiser Friedrich der Zweite* de Ernst Kantorowicz [1927-1931]. Carr tiene razón en recordar lo que decía Hegel de los grandes hombres: «Los individuos cósmicos-históricos son (...) los que quisieron y realizaron no un objeto de su fantasía o de su opinión, sino una realidad justa y necesaria: los que saben, por haber tenido la revelación en su intimidad, lo que ya es fruto del tiempo y de la necesidad» [Hegel, 1805-1831].

A decir verdad, como bien dijo Michel de Certeau [1975], la especialidad de la historia es lo *particular*, sí, pero lo particular, como lo demostró Elton [1967], es diferente a lo individual, y especifica tanto la atención como la investigación histórica no en tanto objeto pensado sino, por el contrario, en tanto límite de lo pensable.

La tercera consecuencia abusiva derivada de la función de lo particular en la historia consistió en reducirla a una narración, a un relato. Como recuerda Roland Barthes, Augustin Thierry fue uno de los partidarios, en apariencia de los más ingenuos, de la creencia en las virtudes del relato histórico: «Se ha dicho que el objetivo del historiador era contar, no probar; no sé, pero estoy seguro de que en la historia el mejor género de prueba, el más capaz de afectar y convencer a los espíritus, el género que permite un mínimo de desconfianza y de duda es la narración completa» [1840, ed. 1851, II, pág. 227]. ¿Pero qué quiere decir *completa*? Se omite el hecho de que un relato, histórico o no, es una construcción que bajo una apariencia honesta y objetiva procede de una serie de elecciones no explícitas. Toda concepción de la historia que la identifique con el relato me

parece inaceptable. Es cierto que la sucesión que constituye la tela del material de la historia obliga a otorgar al relato un lugar que parece sobre todo de orden pedagógico. Es simplemente la necesidad en historia de exponer el cómo antes de investigar el porqué lo que coloca al relato en la base de la lógica del trabajo histórico. Así que el relato no es una fase preliminar, aun cuando le exija al historiador un prolongado trabajo de preparación. Pero este reconocimiento de una retórica indispensable de la historia no debe llevar a la negación del carácter científico de la historia misma.

En un libro fascinante, Hayden White [1973] consideró la obra de los principales historiadores del siglo XIX como una pura forma retórica, un discurso narrativo en prosa. Para llegar a explicar, o más bien para lograr un «efecto de explicación», los historiadores tienen que optar entre tres estrategias: explicación mediante argumento formal, por enredo (*emplotment*) y por implicación ideológica. Dentro de ella hay cuatro modos de articulación posibles para alcanzar el efecto de explicación: para los argumentos está el formalismo, el organicismo, el mecanismo y el contextualismo; para los enredos, la novela, la comedia, la tragedia y la sátira; para la implicación ideológica, el anarquismo, el conservadurismo, el radicalismo y el liberalismo. La combinación específica de los modos de articulación da como resultado el «estilo» historiográfico de cada autor. Este estilo se logra con un acto esencialmente poético, para el cual Hayden White utiliza las categorías aristotélicas de la metáfora, la metonimia, la sinécdoque y la ironía. Aplica este entramado a cuatro historiadores: Michelet, Ranke, Tocqueville y Burckhardt, y a cuatro filósofos de la historia: Hegel, Marx, Nietzsche y Croce.

El resultado de esta investigación es ante todo la constatación de que las obras de los principales filósofos de la historia del siglo XIX difieren de las de quienes les corresponden en el campo de la «historia propiamente dicha» sólo en el énfasis, no en el contenido. A esta constatación respondo enseguida que Hayden White no hizo más que descubrir la relativa unidad de estilo de una época y descubrir lo que Taine había relevado en una perspectiva aún más amplia para el siglo XVII: «Entre una pérgola de Versalles, un razonamiento filosófico de Malebranche, un precepto de verificación de Boileau, una ley de Colbert sobre las hipotecas, una sentencia de Bossuet sobre el reino de Dios, la distancia parece infinita, los hechos son tan diferentes que a una primera mirada se los juzga como aislados y separados.

Pero los hechos se comunican entre sí a través de la definición de los grupos donde están comprendidos» [mencionado en Ehrard y Palmade, 1964, pág. 72].

Está además la caracterización de los ocho autores elegidos del modo siguiente: Michelet es el realismo histórico como novela, Ranke el realismo histórico como comedia, Tocqueville el realismo histórico como tragedia, Burckhardt el realismo histórico como sátira, Hegel la poética de la historia y el camino más allá de la ironía, Marx la defensa filosófica de la historia según el modo metonímico, Nietzsche la defensa poética de la historia según el modo metafórico, y Croce la defensa filosófica de la historia según el modo irónico.

En cuanto a las siete conclusiones generales sobre la conciencia histórica del siglo XIX, a las que llega Hayden White, pueden condensarse en tres ideas: a) no hay una diferencia fundamental entre la historia y la filosofía de la historia; b) la elección de las estrategias de explicación histórica es de orden moral o estético más que epistemológico; c) la reivindicación de un carácter científico de la historia no es más que el disfraz de una preferencia por esta o aquella modalidad de conceptualización histórica.

Por último, la conclusión general —incluso más allá de la concepción de la historia en el siglo XIX— es que la obra del historiador es una forma de actividad intelectual al mismo tiempo poética, científica y filosófica.

Sería demasiado fácil ironizar —sobre todo a partir del esquelético resumen que di de un libro lleno de sugerentes análisis de detalle— sobre esta concepción de la «metahistoria», sobre sus *a priori* y sus simplismos.

Percibo dos posibilidades interesantes de reflexión. La primera es que contribuyó a aclarar la crisis del historicismo a finales del siglo XIX, de la que vamos a hablar más adelante. La segunda es que permite plantear —sobre un ejemplo histórico— el problema de las relaciones entre la historia como ciencia, como arte y como filosofía.

Me parece que estas relaciones se definen ante todo históricamente, y que donde Hayden White ve una especie de naturaleza intrínseca, está la situación histórica de una disciplina; y que cabe plantear sintéticamente que la historia, íntimamente mezclada hasta finales del siglo XIX con el arte y la filosofía, se esfuerza y logra parcialmente ser cada vez más específica, técnica, científica, y menos literaria y filosófica.

De todos modos hay que advertir que algunos de los más grandes historiadores de hoy reivindican todavía para la historia el carácter de arte. Por ejemplo Georges Duby: «Considero que la historia es ante todo un arte, un arte esencialmente literario. La historia existe sólo con el discurso. Para que sea buena, tiene que ser bueno el discurso» [Duby y Lardreau, 1980, pág. 50]. Pero, por otra parte, afirma también: «La historia, si debe ser, no puede ser libre: puede ser un modo del discurso político, pero no tiene que ser una propaganda; bien puede ser un género literario, pero no *debe* ser literatura» [*ibidem*, págs. 15-16]. Está, claro, pues, que la obra histórica no es una obra de arte como las demás, que el discurso histórico tiene su especificidad.

Roland Barthes planteó bien la cuestión: «La narración de los acontecimientos pasados, que habitualmente en nuestra cultura, a partir de los griegos, está subordinada a la sanción de la "ciencia" histórica, colocada bajo la imperiosa caución de lo "real", justificada por principios de exposición "racional", ¿difiere verdaderamente en algún rasgo específico, en una pertinencia indudable, de la narración imaginaria tal como puede encontrarse en la epopeya, la novela y el drama?» [1967, pág. 65]. Emile Benveniste [1959] respondió a esta pregunta insistiendo en la intención del historiador: «La enunciación histórica de los acontecimientos es independiente de su verdad "objetiva". Sólo cuenta la intención "histórica" del escritor».

La respuesta de Roland Barthes, en términos de lingüística, es que «en la historia "objetiva", lo "real" no es nunca más que un significado no formulado, protegido tras de la omnipotencia aparente del referente. Esta situación define lo que podría llamarse el *efecto de realidad* (...) el discurso histórico no sigue de cerca lo real, no hace más que significarlo, sin dejar de repetir *sucedió*, sin que esta afirmación pueda ser nunca más que el significado inverso de toda la narración histórica» [1967, pág. 74]. Barthes concluye su intervención explicando el decaer de la historia-relato, hoy, con la búsqueda de una mayor cientificidad: «Así se comprende que la cancelación (si no desaparición) de la narración en la ciencia histórica actual, que trata de referirse a las estructuras antes que a las cronologías, implica algo más que un simple cambio de escuelas, una verdadera transformación ideológica: la narración histórica se muere porque el sino de la historia es hoy menos lo real que lo inteligible» [*ibidem*, pág. 75].

Sobre otra ambigüedad del término «historia», que en la mayor parte de las lenguas designa la ciencia histórica y un relato imaginario, *la* historia y *una* historia (ya dijimos que el inglés distingue *story* de *history* [véase Gallie, 1963, págs. 150-172]), Paul Veyne fundó una visión original de la historia.

Para él la historia es un relato, sí, una narración, pero de «hechos verdaderos» [1971]. Se interesa por una forma particular de singularidad, de individualidad que es lo específico: «La historia se interesa por acontecimientos individualizados ninguno de los cuales es una reiteración inútil de otro, y sin embargo es cierto que no es su individualidad en tanto tal lo que le interesa. Trata de comprenderlo, es decir, de encontrar en ellos una suerte de generalidad, o más precisamente de especificidad» [*ibidem*, pág. 102]. Y también: «La historia es la descripción de lo específico —es decir, lo comprensible— en los acontecimientos humanos» [*ibidem*, pág. 106]. La historia se parece a una novela. Está hecha de enredos. Vemos lo que hay de interesante en esta noción en la medida en que preserva la singularidad sin hacerla caer en el desorden, rechaza el determinismo pero implica cierta lógica, valora el rol del historiador que «construye» su estudio histórico como un novelista su «historia».

A los ojos de quien escribe esa noción tiene el fallo de hacer creer que el historiador tiene la misma libertad del novelista, y que la historia no es en absoluto una ciencia, sino —por muchas precauciones que tome Veyne— un género literario; ella aparece como una ciencia que tiene —lo cual es trivial pero hay que decirlo— tanto los rasgos de todas las ciencias como rasgos específicos.

Una primera precisión. Frente a los partidarios de la historia positivista que creyeron poder excluir toda imaginación y toda «idea» del trabajo histórico, muchos historiadores y teóricos de la historia reivindicaron y reivindican el derecho a la imaginación.

William Dray definió también «la representación» (*imaginative re-enactment*) del pasado como una forma de explicación racional. La «simpatía» que permite sentir y hacer sentir un fenómeno histórico no sería otra cosa que un procedimiento de exposición [Dray, 1957; véase Beer, 1963]. Gordon Leff opuso la reconstrucción imaginativa de lo histórico al procedimiento del especialista en ciencias de la naturaleza: «El historiador, a diferencia de quien opera en el campo de las ciencias naturales, debe crearse su propio marco para evaluar los acontecimientos de que se ocupa; debe hacer una recons-

trucción imaginativa de lo que por su naturaleza no era real, sino más bien contenido en acontecimientos individuales. Debe abstraer el conjunto de actitudes, valores, intenciones y convenciones que forma parte de nuestras acciones para captar su significado» [1969, págs. 117-118].

Esta apreciación de la imaginación del historiador parece insuficiente. Hay dos tipos de imaginación que puede ostentar el historiador. La que consiste en animar lo que está muerto en los documentos y forma parte del trabajo histórico, dado que muestra y explica las acciones humanas. Es de desear esta capacidad de imaginación que vuelve concreto el pasado, así como Georges Duby deseaba al historiador talento literario. Es aún más deseable porque es necesario que el historiador dé prueba de esta forma de imaginación que es la imaginación científica, y que se manifiesta con el poder de abstracción. Nada distingue ni debe distinguir aquí al historiador de los demás científicos. Tiene que trabajar sobre sus documentos con la misma imaginación de los matemáticos en sus cálculos o la del físico o químico en sus experimentos. Es un problema de estado de ánimo, y no podemos sino seguir a Huizinga [1936] cuando declara que la historia no es sólo una rama del saber, sino también «una forma intelectual de comprender el mundo».

Hay que deplorar en cambio que un especialista como Raymond Aron, en su pasión empírica, haya afirmado que los conceptos del historiador son vagos porque «en la medida en que nos acercamos a lo concreto se elimina la generalidad» [1938*a*, pág. 206]. Los conceptos del historiador son en efecto no vagos sino a menudo metafóricos, precisamente porque remiten a lo concreto tanto como a lo abstracto, siendo la historia —lo mismo que las demás ciencias humanas o sociales— una ciencia no tanto del conjunto, como se tiende a decir, cuanto de lo específico, como sostiene Veyne.

Como toda ciencia, la historia tiene que generalizar y explicar. Lo hace de manera original. Según Gordon Leff, y muchos otros, el método de explicación en la historia es esencialmente deductivo. «No habría historia, ni discurso conceptual, sin generalización (...) La comprensión histórica no difiere por los procesos mentales inherentes a todo razonamiento humano, sino por su estatuto, que es el de un saber deductivo antes que demostrable» [1969, págs. 79-80]. El significado en historia se plantea tanto a través de la inteligibilidad de un conjunto de datos separados desde el comienzo, como a

través de una lógica interna de cada uno de los elementos. «El significado en historia es esencialmente contextual» [*ibidem*, pág. 57].

Por último, las explicaciones en la historia son más evaluaciones que demostraciones, pero comprenden la opinión del historiador de modo racional, inherente al proceso intelectual de explicación: «Algunas formas de análisis causal son claramente indispensables para todo intento de correlacionar los acontecimientos; así como hay que distinguir entre el azar y la necesidad, el historiador tiene que decidir si cada una de las situaciones está regulada por factores de largo o corto plazo. Pero lo mismo que sus categorías, estos factores son conceptuales. No corresponden a entidades empíricamente confirmadas o desmentidas. Por esta razón, las explicaciones del historiador son más bien evaluaciones» [*ibidem*, págs. 97-98].

Los teóricos de la historia se esforzaron en el curso de los siglos por introducir grandes principios susceptibles de proporcionar claves generales para la evolución histórica. Las dos principales nociones expuestas fueron por una parte la de un *sentido* de la historia, y por otra la de las *leyes* de la historia.

La noción de un sentido de la historia se puede descomponer en tres tipos de explicaciones: la creencia en grandes movimientos cíclicos, la idea de un fin de la historia que consiste en la perfección de este mundo, la teoría de un fin de la historia colocado fuera de la historia misma [Beglar, 1975]. Se puede deducir que las concepciones aztecas o, en ciertas medidas, las de Arnold Toynbee caen dentro de la primera opinión, el marxismo en la segunda y el cristianismo en la tercera.

En el cristianismo se establece una barrera entre quienes, con Agustín y la ortodoxia católica, fundándose en la noción de las dos ciudades —la ciudad terrestre y la ciudad celestial expuesta en *De civitate Dei*— subrayan la ambivalencia del tiempo de la historia, presente tanto en el caos aparente de la historia humana (Roma no es eterna y no es el fin de la historia), como en el fluir escatológico de la historia divina, y quienes, con milenaristas como Joaquín da Fiore, tratan de conciliar la segunda y la tercera concepción del sentido de la historia. La historia terminaría una primera vez con el advenimiento de una tercera era, el reino de los santos sobre la tierra, antes de concluirse con la resurrección de la carne y el juicio universal. La opinión de Joaquín da Fiore y sus discípulos es del siglo XIII. No salimos aquí sólo de la teoría histórica, sino también de la filosofía de

la historia, para entrar en la teología de la historia. En el siglo XX, la renovación religiosa ha generado en algunos pensadores una recuperación de la teología de la historia. El ruso Berdjaev [1923] profetizó que las contradicciones de la historia contemporánea darían lugar a una nueva creación conjunta del hombre y Dios. El protestantismo del siglo XX vio enfrentarse diversas corrientes escatológicas: por ejemplo, la de la «escatología consecuente» de Schweizer, la de la «escatología desmitificada» de Bultmann, la de la «escatología realizada» de Dodd, la de la «escatología anticipada» de Cullmann [véase Le Goff, J.: *El orden de la memoria*, cap. II]. Volviendo al análisis de Agustín, el historiador católico Henri-Irénée Marrou [1968] desarrolló la idea de la ambigüedad del tiempo de la historia: «Basta con avanzar un poco en el análisis para que aparezca la ambigüedad radical del tiempo de la historia (...) Este tiempo vivido se revela de naturaleza mucho más compleja, ambivalente, ambigua de lo que convenía al optimismo de los modernos que (...) no querían ver en ello otra cosa que un «factor de progreso» convirtiendo al devenir en un verdadero ídolo (...) Todo lo que sucede al ser a través del devenir está necesariamente destinado a la degradación, φθορά, y a la muerte».

Sobre la concepción cíclica y la idea de decadencia véase además el capítulo III, parágrafo 3, de *El orden de la memoria*; más adelante vamos a exponer un ejemplo de esta concepción, la filosofía de la historia de Spengler.

Sobre la idea de un fin de la historia que consiste en la perfección de este mundo, la ley más coherente que se haya formulado es la del progreso. Para el nacimiento, el triunfo y la crítica de la noción del progreso remitimos al parágrafo específicamente dedicado al tema de las páginas 199 a 237 de este libro; aquí nos limitamos a algunas anotaciones sobre el progreso tecnológico [véase Gallie, 1963, págs. 191-193].

Gordon Childe, después de afirmar que el trabajo del historiador consiste en encontrar un orden en el proceso de la historia humana [1953, pág. 5], y de sostener que en la historia no hay leyes sino «una suerte de orden», tomó como ejemplo de este orden a la tecnología. En su opinión, existe un progreso tecnológico «desde la prehistoria a la edad del carbón» que consiste en una secuencia ordenada de acontecimientos históricos. Pero Childe recuerda que en cada una de las fases el progreso técnico es «un producto social», y si tratamos de analizarlo desde ese punto de vista nos damos cuenta de que lo

que parecía lineal es irregular (*erratic*) y que, para explicar «estas irregularidades y fluctuaciones», hay que volverse a las instituciones sociales, económicas, políticas, jurídicas, teológicas, mágicas, las costumbres y creencias que actuaron como estímulos y frenos en suma, a toda la historia en su complejidad. «Pero, ¿es legítimo aislar el campo de la tecnología y considerar que el resto de la historia actúa sobre él sólo desde afuera? ¿La tecnología no es un componente de un conjunto más amplio cuya parte no existe sino en virtud de la descomposición más o menos arbitraria del historiador?».

Este problema fue planteado recientemente de modo relevante por Bertrand Gille [1978, págs. VIII y sigs.]. Propone la noción de sistema técnico, conjunto coherente de estructuras compatibles unas con otras. Estos sistemas técnico-históricos revelan un «orden técnico». Este «modo de aproximación del fenómeno técnico» obliga a un diálogo con los especialistas de los demás sistemas: el economista, el lingüista, el sociólogo, el político, el jurista, el filósofo...

De esta concepción se desprende la necesidad de una periodización, desde el momento en que los sistemas técnicos se suceden unos a otros y lo más importante es comprender, si no explicar del todo, el paso de un sistema técnico al otro. Así se plantea el problema del progreso técnico donde, por otra parte, Gille distingue entre «el progreso de la técnica» y el «progreso técnico», que se distingue a su vez por el ingreso de las invenciones en la vida industrial o corriente. Gille subraya además que «la dinámica de los sistemas» así concebida otorga un nuevo valor a las que se denominan, con una expresión al mismo tiempo vaga y ambigua, «revoluciones industriales». Se plantea así el problema que se considerará de modo más general como en el problema de la *revolución* en la historia. Se le ha planteado a la historiografía tanto en el campo cultural (revolución de la imprenta [véase McLuhan, 1962; Eisenstein, 1966], revoluciones científicas [véase Kuhn, 1957]) como en el historiográfico [Fussner, 1962; véase Nadel, 1963], y en el político (revoluciones inglesa de 1640, francesa de 1789, rusa de 1917).

Estos episodios y la noción misma de la revolución se constituyeron todavía recientemente en objeto de animadas controversias. Parece que la tendencia actual fuera, por una parte, plantear el problema de correlación con la problemática de la larga duración [véase Vovelle, 1978] y, por otra, ver en las controversias alrededor de «la» revolución o «las» revoluciones un campo privilegiado de las revo-

luciones ideológicas preconcebidas y las opciones políticas del presente. «Es uno de los terrenos más "sensibles" de toda la historiografía» [Chartier, 1978, pág. 497].

En lo que me concierne, considero que no hay en la historia *leyes* comparables con las que se descubrieron en el campo de las ciencias de la naturaleza —opinión ampliamente difundida hoy con el rechazo del historicismo y el marxismo vulgar y la desconfianza ante las filosofías de la historia—. De todos modos, mucho depende del significado que se atribuya a las palabras. Por ejemplo, hoy se reconoce que Marx no formuló leyes generales de la historia, sino que conceptualizó el proceso histórico unificando teoría (crítica) y práctica (revolucionaria) [Lichtheim, 1973]. Runciman dijo justamente que la historia, como la sociología y la antropología, es «una consumidora, no una generadora de leyes» [1970, pág. 10].

Pero frente a las afirmaciones a menudo más provocativas que convencidas de la irracionalidad de la historia, quien escribe está convencido de que el trabajo del historiador tiene como objetivo hacer inteligible el proceso histórico, y que esta inteligibilidad conduce al reconocimiento de *regularidad* en la evolución histórica.

Es lo que reconocen los marxistas abiertos, aun cuando tiendan a hacer deslizar el término «regularidad» hacia el de «ley» [véase Topolski, 1973].

Hay que reconocer esas regularidades ante todo dentro de cada una de las *series* estudiadas por el historiador, que las vuelve inteligibles descubriendo en ellas una lógica, un sistema, término preferible al de enredo, en la medida en que hace más hincapié en el carácter objetivo que subjetivo de la operación histórica. Después hay que reconocerlas entre series; de aquí la importancia del método comparativo en historia. Un proverbio dice: «Comparación no es razón», pero el carácter científico de la historia reside tanto en la valoración de las diferencias como en el de las semejanzas, mientras las ciencias de la naturaleza tratan de eliminar las diferencias.

Claro que el azar tiene un lugar en el proceso histórico y no perturba su regularidad, dado que precisamente el azar es un proceso constitutivo del proceso histórico y de su inteligibilidad.

Montesquieu declaró que «si una causa particular, como el resultado accidental de la batalla, llevó al Estado a la ruina (...) existía una causa de carácter general que provocó la caída de ese Estado por culpa de una única batalla» [mencionado en Carr, 1961], y Marx escri-

bió en una carta: «La historia universal tendría un carácter verdaderamente mítico si excluyera el azar. Claro que a su vez el azar se convierte en parte del proceso general de desarrollo y está compensado por otras formas de la causalidad. Pero la aceleración y la demora dependen de estos "accidentes", que incluyen el carácter "causal" de los individuos que están a la cabeza de un movimiento en su fase inicial» [*ibidem*, págs. 108-109].

Hace poco se intentó evaluar científicamente la parte del azar en algunos episodios históricos. Así, Jorge Basadre [1973] estudió la serie de probabilidades en la emancipación del Perú. Utilizó los trabajos de Vendryès [1952] y de Bousquet [1967]. Este último sostiene que el esfuerzo por matematizar al azar excluye tanto el providencialismo como la creencia en un determinismo universal. En su opinión, el azar no interviene ni en el progreso científico ni en la evolución económica, y se manifiesta como la tendencia a un equilibrio que no elimina el azar mismo, sino sus consecuencias. Las formas más «eficaces» del azar en la historia serían el azar meteorológico, el asesinato, el nacimiento de los genios.

Habiendo esbozado así el problema de la regularidad y la racionalidad en la historia, quedan por considerar los problemas de la unidad y diversidad, la continuidad y la discontinuidad. Como estos problemas están en el centro mismo de la actual crisis de la historia, volveremos a ellos al fin de este capítulo.

Nos limitaremos a decir que si el objetivo de la verdadera historia siempre fue el de ser una historia global y total —integral, perfecta, decían los grandes historiadores de finales del siglo XVI— en la medida en que se constituye en un cuerpo de disciplina científica y escolástica, debe encauzarse en categorías que pragmáticamente la fraccionan. Estas categorías dependen de la evolución histórica misma: la primera parte del siglo XX vio nacer la historia económica y social, la segunda la historia de las mentalidades. Algunos, como Perelman [1969, pág. 13], privilegian las categorías periodológicas, otros las categorías esquemáticas. Cada una de ellas tiene su utilidad, su necesidad. Son instrumentos de trabajo y de exposición. No tienen ninguna realidad objetiva, sustancial. Así, la aspiración de los historiadores a la totalidad histórica puede y debe cobrar formas diferentes, que evolucionan también con el tiempo. El cuadro puede estar constituido por una realidad geográfica o un concepto: así, Fernand Braudel, primero con el Mediterráneo en los tiempos de Felipe II, des-

pués con la civilización material y el capitalismo. Jacques Le Goff y Pierre Toubert [1975] buscaron mostrar en el marco de la historia medieval cómo el intento de una historia total hoy parece accesible, de modo pertinente, a través de los objetos globalizantes construidos por el historiador; por ejemplo el *encastillamiento*, la pobreza, la marginalidad, la idea de trabajo, etc. Quien escribe no cree que el método de las aproximaciones múltiples —si no se alimenta en una ideología ecléctica ya superada— sea perjudicial al trabajo del historiador. Tal vez le sea más o menos impuesto por el estado de la documentación, dado que cada tipo de fuente exige un tratamiento diferente dentro de una problemática de conjunto. Estudiando el nacimiento del purgatorio, desde el siglo III al siglo XIV en Occidente, el autor se ha dirigido tanto a textos teológicos como a relatos de visiones, a *exempla*, a usos litúrgicos, a prácticas devotas; y recurriría a la iconografía si precisamente el purgatorio no hubiera estado largamente ausente de ella. Se analizaron alternativamente pensamientos individuales, mentalidades colectivas, al nivel de los poderosos y al nivel de las masas. Pero teniendo siempre presente que sin determinismo ni fatalidad, con lentitud, pérdidas, vuelcos, la creencia en el purgatorio se había encarnado en el seno de un sistema, y que éste sólo tenía sentido en relación con su funcionamiento en una sociedad global [véase Le Goff, 1981].

Un estudio monográfico limitado en el espacio y en el tiempo puede ser un excelente trabajo histórico si plantea un problema y se presta a la comparación, si es llevado como un *case study*. Sólo parece condenada la monografía cerrada en sí misma, sin horizontes, que fue la hija predilecta de la historia positivista y que de ningún modo ha muerto.

En lo que hace a la continuidad y la discontinuidad, ya hemos hablado del concepto de revolución. Es preciso insistir en el hecho de que el historiador tiene que respetar el tiempo que bajo diversas formas es la tela de la historia, y que a la duración de lo vivido tiene que hacer corresponder sus cuadros de explicación cronológica. Fechar sigue y seguirá siendo una de las tareas y deberes fundamentales del historiador, pero ha de acompañarse de otra manipulación necesaria de la duración, para hacerla históricamente concebible: la periodización.

Gordon Leff lo recordó con fuerza: «La periodización es indispensable para toda forma de comprensión histórica» [1969, pág. 130],

agregando con bastante pertinencia: «La periodización, como la historia misma, es un proceso empírico que delinea el historiador» [*ibidem*, pág. 150]. Cabe añadir que no hay historia inmóvil y que la historia no es tampoco el cambio puro, sino el estudio de los cambios significativos. La periodización es el instrumento principal de la inteligibilidad de los cambios significativos.

2. La mentalidad histórica: los hombres y el pasado

Ya proporcionamos algunos ejemplos del modo como los hombres construyen y reconstruyen su pasado. Más generalmente, ahora interesa el lugar del pasado en las sociedades. Acogemos aquí la expresión «cultura histórica» empleada por Bernard Guenée [1980]. Con ese término Guenée designa varias cosas: por una parte el bagaje profesional de los historiadores, su biblioteca de obras históricas; por otra, el público y el auditorio de los historiadores. Hay que añadir la relación que mantiene una sociedad en su psicología colectiva con su pasado. La concepción de quien escribe no está muy lejos de lo que los anglosajones llaman *historical mindedness*. Los riesgos de esta reflexión son conocidos: considerar como unidad una realidad compleja y estructurada, si no en clases al menos en categorías sociales diferentes por sus intereses y su cultura, suponer un «espíritu del tiempo» (*Zeitgeist*), esto es, un inconsciente colectivo; se trata de peligrosas abstracciones. Sin embargo, las indagaciones y cuestionarios empleados en las sociedades «desarrolladas» de hoy muestran que es posible acercarse al modo de sentir de la opinión pública de un país respecto de su pasado y de otros fenómenos y problemas [véase Lecuir, 1981]. Dado que estas encuestas son imposibles de aplicar al pasado, nos esforzaremos por caracterizar —sin disimular la dosis de arbitrariedad y simplificación que hay en la pregunta— la actitud dominante de cierto número de sociedades históricas frente a su pasado y a la historia. Los intérpretes de esta opinión colectiva serán sobre todo los historiadores, que se esforzarán por distinguir entre lo que en ellos deriva de ideas personales y lo que proviene de la mentalidad común. Quien escribe sabe bien que todavía confunde pasado e historia en la memoria colectiva y, por consiguiente, tiene que añadir alguna explicación suplementaria que precise sus ideas sobre la historia.

La historia de la historia debiera preocuparse no sólo de la producción histórica profesional, sino de todo un conjunto de fenómenos que constituyen la cultura, o mejor dicho la mentalidad histórica de una época. Un estudio de los manuales escolares de historia es uno de sus aspectos privilegiados, pero estos manuales sólo existen a partir del siglo XIX. El estudio de la literatura y del arte puede ser esclarecedor a propósito de esto. El lugar de Carlomagno en las *chansons de geste*, el nacimiento de la novela en el siglo XII, y el hecho de que este nacimiento se haya producido bajo la forma de la novela histórica (argumento antiguo: véase el número 238 de la *Nouvelle Revue Française*, «Le roman historique», 1972), la importancia de las obras históricas en el teatro de Shakespeare [Driver, 1960], atestiguan el gusto de algunas sociedades históricas por su pasado. En el marco de una reciente exposición de un gran pintor del siglo XV, Jean Fouquet, Nicole Reynaud mostró [1981] cómo, al lado del interés por la historia antigua, signo del Renacimiento (miniaturas de las *Antiquités judaïques*, de la *Histoire ancienne*, del *Tite-Live*), Fouquet manifiesta un acentuado gusto por la historia moderna (*Heures* de Etienne Chevalier, *Tapisserie* de Tomisuy, *Grandes Chroniques de France*, etc.). Habría que añadir el estudio de los nombres, de las guías de peregrinos y turistas, los grabados, la literatura de divulgación, los monumentos, etc. Marc Ferro [1977] mostró cómo el cine añadió una nueva fuente capital para la historia, el filme, precisando por otra parte que el cine es «agente y fuente de la historia». Esto es verdad para el conjunto de los *media*, lo que basta para explicar cómo la relación de los hombres con la historia dio con la prensa de masas, el cine, la radio, la TV, un salto considerable. Este ensanchamiento de la noción de historia (en el sentido de historiografía) es lo que Santo Mazzorino introdujo en su estudio *Il pensiero storico classico* [1966]. Mazzarino busca preferentemente la mentalidad histórica en los elementos étnicos, religiosos, irracionales, en los mitos, en las fantasías poéticas, en las historias cosmogónicas, etc. De ello resulta una nueva concepción del historiador que Arnaldo Momigliano definió muy bien: «El historiador no es para Mazzarino esencialmente un profesional que busca la verdad sobre el pasado, sino más bien un adivino, un «profético» intérprete del pasado condicionado por sus opiniones políticas, por su fe religiosa, por sus características étnicas y por último, aunque no exclusivamente, por la situación social. Toda reevocación poética o mítica o utópica o fantástica del pasado reingresa en la historiografía» [1967, ed. 1969, pág. 61].

También en este caso hay que distinguir. El objeto de la historia de la historia es por cierto este sentido difuso del pasado que reconoce en las producciones de lo imaginario una de las principales expresiones de la realidad histórica, y especialmente su modo de reaccionar frente a su pasado. Pero esta historia indirecta no es la historia de los historiadores, la única con vocación científica. Dígase lo mismo de la memoria. Así como el pasado no es la historia, sino su objeto, la memoria no es la historia, sino al mismo tiempo uno de sus objetos y un nivel elemental de elaboración histórica. La revista *Dialectiques* publicó (1980) un número especial dedicado a las relaciones entre la historia y la memoria: *Sous l'histoire, la mémoire*. El historiador inglés Ralph Samuel, uno de los principales iniciadores de los «History Workshop», de los que hablaremos después, expone consideraciones ambiguas bajo un título igualmente ambiguo: *Déprofessionnaliser l'histoire* [1980]. Si con esto quiere decir que el recurso a la historia oral, a las autobiografías, a la historia subjetiva, ensancha la base del trabajo científico, modifica la imagen del pasado, da la palabra a los olvidados de la historia, entonces tiene toda la razón, y subraya uno de los grandes progresos de la producción histórica contemporánea. Si en cambio quiere poner en el mismo plano «producción autobiográfica» y «producción profesional», cuando añade que «la práctica profesional no constituye ni un monopolio ni una garantía» [*ibidem*, pág. 16], entonces el peligro me parece digno de destacarse, lo que es cierto —y sobre esto volveremos— es que las fuentes tradicionales del historiador no son más «objetivas» —en todo caso no son más «históricas»— de lo que cree el historiador. La crítica de las fuentes tradicionales es insuficiente, pero el trabajo del historiador ha de ejercerse sobre unas y otras. Una ciencia histórica autogestionada no sólo sería un desastre sino que carecería de sentido. Esto porque la historia, aunque accedamos a ella sólo aproximativamente, es una ciencia y depende de un saber que se adquiere profesionalmente. Cierto que la historia no ha alcanzado el grado de tecnicismo de las ciencias de la naturaleza o la vida. Y no aspiro a que lo alcance, para que pueda seguir siendo más fácilmente comprensible y también controlable para la mayor cantidad posible de gente. La historia —¿la única entre las ciencias?— ya tiene la fortuna (o la desdicha) de que los aficionados puedan hacerla dignamente. En efecto, necesita divulgadores, y los historiadores profesionales no siempre se dignan acceder a esta función esencial y digna, de la que

se sienten incapaces; pero la era de los nuevos medios de comunicación de masas multiplica la necesidad y las ocasiones de mediadores semiprofesionales. No es el caso de añadir que a quien escribe le gusta leer novelas históricas cuando están bien escritas y bien hechas, y que reconoce a los autores la libertad de fantasía que les pertenece. Sí en cambio, si se le pide opinión al historiador, señalar las libertades que se toman con la historia. ¿Por qué no un sector literario de historia-ficción donde, respetando los datos de base de la historia —costumbres, instituciones, mentalidades—, se la pudiera recrear jugando sobre el azar y lo *événementiel*? Tendría el doble placer de la sorpresa y el respeto por lo que hay de más importante en la historia. Por eso me gustó la novela de Jean d'Ormesson *La gloire de l'empire*, que reescribe con talento y saber la historia bizantina. No una intriga que se deslice por los intersticios de la historia —como *Ivanhoe*, *Los últimos días de Pompeya*, *Quo vadis? Los tres mosqueteros*, etc.— sino la invención de un nuevo curso de los acontecimientos políticos a partir de las estructuras fundamentales de la sociedad.

¿Pero todos tienen que convertirse en historiadores? No se trata de darles el poder a los historiadores fuera de su territorio, es decir, el trabajo histórico y sus repercusiones en la sociedad global, especialmente la enseñanza. Lo que hay que superar es el imperialismo de la historia en los campos de la ciencia y la política. A principios del siglo XIX la historia no contaba casi. El historicismo en sus diversas formas quiso hacer de ella el todo. La historia no tiene que regir a las demás ciencias, y menos a la sociedad. Pero lo mismo que el físico, el matemático, el biólogo —y de otro modo los especialistas en ciencias humanas y sociales— el historiador debe ser escuchado en su especialidad que es una de las ramas fundamentales del saber.

Como las relaciones entre la memoria y la historia, así también las relaciones entre pasado y presente no tienen que llevar a la confusión o al escepticismo. Ahora se sabe que el pasado depende parcialmente del presente. Toda historia es contemporánea en la medida en que el pasado es captado desde el presente y responde a sus intereses. Esto no es sólo inevitable, sino también legítimo. Como la historia es duración, el pasado es al mismo tiempo pasado y presente. Corresponde al historiador hacer un estudio «objetivo» del pasado en su doble forma. Cierto, comprometido como está en la historia, no podrá alcanzar una verdadera objetividad, pero no es posible ningún otro tipo de historia. El historiador realizará progresos en la

comprensión de la historia, esforzándose por ponerse en discusión a sí mismo, precisamente como un observador científico tiene en cuenta las modificaciones que eventualmente aporta al objeto en observación. Se sabe, por ejemplo, que los progresos de la democracia inducen a buscar cada vez más el lugar de los «humildes» en la historia, a colocarse al nivel de la vida cotidiana, y esto se impone a todos los historiadores según modalidades diversas. También se sabe que la evolución del mundo lleva a plantear el análisis de las sociedades en términos de poder, y esta problemática entró así en la historia. También se sabe que la historia se hace más o menos del mismo modo en los tres grandes grupos de países que hoy existen en el mundo: el mundo occidental, el mundo comunista, el Tercer Mundo. Las relaciones entre las producciones históricas de estos tres conjuntos dependen de las relaciones de fuerza y las estrategias políticas internacionales, pero se desarrollan también en una perspectiva científica común, un diálogo entre especialistas, entre hombres del oficio. Este marco profesional no es puramente científico o mejor dicho, como sucede con todos los hombres de ciencia, exige un código moral, lo que Georges Duby denomina una ética [Duby y Lardreau, 1980, págs. 15-16], y quien escribe, más «objetivamente», una deontología. En este punto no hace falta insistir, aun considerándolo esencial: basta constatar que, a pesar de algunas desviaciones, esta deontología existe y, bien que mal, funciona.

La cultura (o la mentalidad) histórica no depende solamente de las relaciones memoria-historia, presente-pasado. La historia es una ciencia del tiempo. Está estrechamente vinculada con las diferentes concepciones del tiempo que existen en una sociedad, y son el elemento esencial del aparato mental de sus historiadores. Vamos a volver sobre la concepción de un contraste en la antigüedad, y en el pensamiento mismo de los historiadores, entre una noción circular y una noción lineal del tiempo. Se les ha recordado con exactitud a los historiadores que su tendencia a no considerar más que un tiempo «cronológico» debiera dar lugar a mayores inquietudes, si tuvieran en cuenta los interrogantes filosóficos sobre el tiempo. Es representativo el reconocimiento que de eso hace san Agustín: «¿Qué es el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; si quisiera explicarlo a quien me pregunta, no lo sé» [*Confesiones*, XI, 14, 17; véase Starr, 1966]. Elizabeth Eisenstein [1966], reflexionando sobre el famoso libro de Marshall McLuhan *The Gutenberg Galaxy* [1962], insiste en que las

concepciones del tiempo dependen de la relación con los medios técnicos de registro y transmisión de los hechos históricos. Ella ve en la imprenta el nacimiento de una era nueva, la de los libros, que signaría la ruptura de relaciones entre Clío y Cronos. Esta concepción descansa sobre la oposición entre lo oral y lo escrito. Historiadores y etnólogos dirigieron su atención a la importancia del tránsito de lo escrito a lo oral. También Jack Goody [1977] mostró cómo las culturas dependen de sus medios de traducción, y cómo el advenimiento de la *literacy* está vinculado con un cambio profundo de la sociedad. Por otra parte rectificó algunos lugares comunes sobre el «progreso» que sigue al pasaje de lo oral a lo escrito. Lo escrito aportaría una mayor libertad, mientras que lo oral conduciría a un saber mecánico, mnemónico, intangible. Ahora bien, el estudio de la tradición en un ambiente oral muestra que los especialistas de esta tradición pueden introducir innovaciones, mientras que, por el contrario, la escritura puede presentarse con un carácter «mágico» que la vuelve más o menos intocable. Así que no hay que oponer una historia oral, entendida como historia de la fidelidad y el inmovilismo, a una historia escrita identificada con lo maleable y perfectible. Al estudiar el tránsito del recuerdo memorizado al documento escrito en la Inglaterra medieval, Clanchy [1979] puso en evidencia que lo esencial no es tanto el recurso de lo escrito como el cambio de la naturaleza y la función de lo escrito, la transformación de lo escrito de técnica sagrada en práctica utilitaria, la conversión de una producción escrita de elite y memorizada en una producción escrita de masa, fenómeno que se generalizó en Occidente sólo en el siglo XIX, pero cuyos orígenes se remontan a los siglos XII y XIII.

A propósito del par oral-escrito, también fundamental para la historia, haremos dos consideraciones. Está claro que el tránsito de lo oral a lo escrito es importante tanto para la memoria como para la historia. Pero no hay que olvidar: 1) que oralidad y escritura coexisten en general en la sociedad y que esta coexistencia es bastante importante para la historia; 2) que la historia, aunque conoció con la escritura una etapa decisiva, no nació con ella, dado que no hay sociedad sin historia.

En cuanto a «las sociedades sin historia», daremos dos ejemplos. Por una parte, el de una sociedad «histórica» que algunos consideran refractaria al tiempo y no susceptible de ser analizada y comprendida en términos históricos: la India. Por otra, el de las sociedades «prehistóricas» o «primitivas»

La tesis ahistórica sobre la India fue sostenida brillantemente por Louis Dumont [1962]. Recuerda que Hegel y Marx consideraron la historia de la India como un caso en sí mismo, prácticamente la pusieron fuera de la historia. Hegel juzgaba a la castas hindúes como el fundamento de una «diferenciación indestructible»; Marx consideraba que a diferencia del desarrollo occidental, la India se caracterizaba por un «estancamiento», estancamiento de una economía natural —en oposición a la economía mercantil— a la que se superponía un «despotismo». El análisis de Dumont lleva a conclusiones muy cercanas a las de Marx, pero a través de consideraciones diferentes y más precisas. Después de rechazar la opinión de los marxistas vulgares que quieren remitir el caso de la India a la imagen simplista de una evolución milenaria, Dumont demuestra que «el desarrollo indio, extraordinariamente precoz, se detiene enseguida y no hace estallar su propio marco, la forma de integración no es la que, con razón o sin ella, identificamos con nuestra historia» [*ibidem*, pág. 64]. Louis Dumont percibe la causa de este bloqueo en dos fenómenos del pasado lejano de la India: la secularización precoz de la función real y la afirmación igualmente precoz del individuo. Así es como «la esfera político-económica, privada de los valores para la secularización inicial de la función real, quedó subordinada a la religión» [*ibidem*]. De este modo la India se detuvo en una estructura inmóvil de castas, donde el hombre jerárquico [véase Dumont, 1966] se diferencia radicalmente del hombre de las sociedades occidentales, que por contraste podría denominarse hombre histórico. Por último, Dumont considera «la transformación contemporánea de la India» diciendo que no puede descifrarse a la luz de conceptos válidos para Occidente, y subraya especialmente el hecho de que la India logró liberarse del dominio extranjero «con un mínimo de modernización» [1962]. Quien escribe no tiene la competencia necesaria para discutir las ideas de Dumont; se conforma con señalar que su tesis no niega la existencia de una historia india, sino que reivindica su especificidad. De ello rescatamos aquí, más que el rechazo, que se ha vuelto trivial, de una concepción unilineal de la historia, la puesta en evidencia de prolongadas fases temporales sin evolución significativa de algunas sociedades, y su resistencia al cambio.

Lo mismo parece poder decirse de las sociedades prehistóricas y «primitivas». En cuanto a las primeras, un gran especialista como André Leroi-Gourhan [1974] subrayó que las incertidumbres relati-

vas a su historia derivan especialmente de la insuficiencia de las investigaciones: «Es evidente que si en los últimos cincuenta años se practicara un análisis exhaustivo de cincuenta localidades bien elegidas, hoy dispondríamos de los materiales de una historia sustancial para cierta cantidad de las etapas de la evolución cultural de la humanidad». Henri Moniot [1974] advertía: «Toda la historia era Europa. A lo lejos, algunas «grandes civilizaciones» cuyos manuscritos, ruinas, a veces sus vínculos de parentesco, intercambio o herencia con la antigüedad clásica, nuestra madre, o la amplitud de las masas humanas que habían opuesto a los poderes y a la mirada europea, les permitían acceder a los confines del imperio de Clío. El resto eran tribus sin historia, según el juicio unánime del hombre de la calle, de las manuales y la universidad». Y añadía: «Las cosas cambiaron. En los últimos diez o quince años, por ejemplo, el África negra entra a la fuerza en el campo de los historiadores». Henri Moniot explica y define esta historia africana que queda por hacer. La descolonización lo permite porque las nuevas relaciones de desigualdad entre ex colonizadores y ex colonizados «no anulan ya la historia», y las sociedades antes dominadas se aplican a un «intento de retomar posesión de sí» que «lleva a reconocer las herencias». Historia que se beneficia de los nuevos métodos de las ciencias humanas (historia, etnología, sociología) y que tiene la ventaja de ser «una ciencia sobre el terreno» que utiliza todo tipo de documentos y especialmente el oral.

Una última oposición se presenta en el campo de la cultura histórica que me esfuerzo por iluminar, y es la oposición entre mito e historia. Es útil distinguir dos casos. Se pueden estudiar en las sociedades históricas el nacimiento de nuevas curiosidades históricas cuyos orígenes suelen recurrir al mito. Así, en el Occidente medieval, cuando los linajes nobles, las naciones o las comunidades urbanas se preocupan por darse una historia, suelen empezar por antepasados míticos para inaugurar las genealogías, por héroes fundadores legendarios: los francos pretenden descender de los troyanos, la familia de los Lusignano del hada Melusina, los monjes de Saint-Denis atribuyen la fundación de su abadía a Dionisio el Aeropagita; el ateniense convertido por san Pablo. En estos casos se ve bien en qué condiciones históricas nacieron estos mitos y forman parte de la historia.

El problema es más difícil cuando se trata de los orígenes de las sociedades humanas o de las sociedades llamadas «primitivas». La mayor parte de estas sociedades explicó su propio origen con mitos,

y en general se consideró que una fase decisiva de la evolución de estas sociedades consistía en el paso del mito a la historia.

Daniel Fabre [1978] mostró cómo el mito, en apariencia «refractario al análisis histórico», es recuperable para la historia, porque «se constituyó en un período histórico preciso». O bien, como dice Lévi-Strauss, el mito recupera y reestructura las supervivencias en desuso de «sistemas sociales antiguos», o su larga vida cultural permite hacer de ellos a través de la literatura una «presa de caza para el historiador» como, por ejemplo, hicieron Vernant y Vidal-Naquet [1972] con los mitos helénicos a través del teatro trágico de la antigua Grecia. Como dice Marcel Detienne: «A la historia *événementielle* del anticuario y el ropavejero que atraviesan la mitología con un gancho en la mano, felices de descubrir aquí o allá un trozo de arcaísmo o el recuerdo fosilizado de algún acontecimiento «real», el análisis estructural de los mitos —delineando algunas formas invariables a través de contenidos diferentes— opone una historia global que se inscribe en la larga duración, recoge información por debajo de las expresiones conscientes y descubre bajo el movimiento aparente de las cosas las grandes corrientes inertes que la atraviesan en silencio (...)» [1974, pág. 74].

Así, el mito, en la perspectiva de la nueva problemática histórica, no es solamente objeto de historia, sino que alarga hacia los orígenes el tiempo de la historia, enriquece los métodos del historiador y alimenta un nuevo nivel de la historia, la historia lenta.

Se han subrayado con exactitud las relaciones que existen entre la expresión del tiempo en los sistemas lingüísticos y la concepción, más allá del tiempo de la historia, que tenía, o tienen, los pueblos que emplean esas lógicas. Un estudio ejemplar de ese problema es el del Emile Benveniste titulado *Les relations de temps dans le verbe français* [1959]. Un estudio preciso de la expresión gramatical del tiempo en los documentos utilizados por el historiador y en el relato histórico mismo ofrece informaciones preciosas al análisis histórico. André Miquel [1977] ofreció un ejemplo notable de ello en el estudio de un cuento de *Las mil y una noches* donde pudo encontrar, como elemento subyacente al cuento, la nostalgia de los orígenes del Islam árabe.

Sigue en pie el hecho de que la evolución de las concepciones del tiempo es de gran importancia para la historia. El cristianismo selló un vuelco en la historia y en el modo de escribirla, porque combinó

al menos tres tiempos: el tiempo circular de la liturgia, vinculada con las estaciones y que recuperaba el calendario pagano, el tiempo cronológico lineal, homogéneo y neutro, calculado matemáticamente, y el tiempo lineal teleológico, o tiempo escatológico. El iluminismo y el evolucionismo construyeron la idea de un progreso irreversible que tuvo su máxima influencia sobre la ciencia histórica del siglo XIX, especialmente el historicismo. Los trabajos de los sociólogos, los filósofos, los artistas, los críticos literarios, tuvieron en el siglo XX un impacto considerable sobre las nuevas concepciones del tiempo que la ciencia histórica acepta. Así, la idea de la multiplicidad de los tiempos sociales, elaborada por Maurice Halbwachs [1925; 1950], fue el punto de partida de la reflexión de Fernand Braudel [1958] expresada en el artículo fundamental sobre la «larga duración», que propone al historiador distinguir entre tres velocidades históricas, la del «tiempo individual», la del «tiempo social» y la del «tiempo geográfico». Tiempo rápido y agitado de lo *événementiel* o lo político, tiempo intermedio de los ciclos económicos que pautan la evolución de la sociedad, tiempo muy lento, «casi inmóvil», de las estructuras. O aun el sentido de la duración manifiesto en una obra literaria como la de Marcel Proust y que algunos filósofos y críticos proponen a la reflexión de los historiadores [Jauss, 1955; Kracauer, 1966]. Esta última orientación subtiende una de las tendencias actuales de la historia, la que se preocupa por la historia de lo vivido.

Como dijo Georges Lefebvre [1945-1946], «para nosotros que somos occidentales, la historia, como casi todo nuestro pensamiento, fue creada por los griegos».

Sin embargo, para limitarnos a la documentación escrita, las huellas más antiguas de la preocupación por dejar a la posterioridad testimonio del pasado se escalonan desde comienzos del IV a comienzos del I milenio a.C. y conciernen por una parte al Oriente Medio (Irán, Mesopotamia, Asia Menor) y por otra a China. En Oriente Medio las preocupaciones por perpetuar acontecimientos con fecha parece sobre todo vinculada con las estructuras políticas: con la existencia de un Estado, y especialmente de un Estado monárquico. Inscripciones que describen las campañas militares y las victorias de los reyes, lista real sumeria (cerca del 2000 a.C.), los anales de los reyes asirios, la gesta de los reyes del Irán antiguo que se encuentran en las leyendas reales de la tradición médico-persa antigua [véase Christensen, 1936], archivos reales de Mari (siglo XIX a.C.), de Ugarit a

Rās Šamra, de Ḫattuša a Boğazköy (siglos XV-XIII a.C.). Así, el tema de la gloria real y del modelo real cumplieron a menudo una función decisiva en los orígenes de las historias de los diferentes pueblos y civilizaciones. Pierre Gilbert [1979] sostuvo que en la Biblia la historia aparece junto con la dignidad real, dejando entrever por otra parte alrededor de los personajes de Samuel, Saúl y David, una corriente promonárquica y otra antimonárquica [véase Hölscher, 1942]. Cuando los cristianos creen una historia cristiana insistirán en la imagen de un rey modelo, el emperador Teodosio el Joven, cuyos τόποζ se impondrán en el medioevo, por ejemplo a los personajes de Eduardo el Confesor y de san Luis [Chesnut, 1978, págs. 223-241].

Más generalmente, la idea de la historia va a estar unida a menudo con la estructura del Estado y su imagen, idea a la cual se opondrá positiva o negativamente la idea de una sociedad sin Estado y sin historia. ¿No hay acaso una manifestación de esta historia vinculada con el Estado en la novela autobiográfica de Carlo Levi *Cristo se detuvo en Eboli*? El intelectual antifascista piamontés en su exilio en el Sur descubre que su odio por Roma es común al de los campesinos abandonados por el Estado, y se desliza a una condición de ahistoricismo, de memoria inmóvil: «Recluido en una habitación, en un mundo cerrado —recuerda desde las primeras páginas— me es grato volver a caminar con la memoria por ese otro mundo, encerrado en el dolor y las costumbres, negado a la Historia y al Estado, eternamente paciente; por esa tierra mía sin consuelo y sin dulzura, donde el campesino vive en la miseria y en la lejanía su civilización inmóvil, sobre un suelo árido, y en presencia de la muerte».

De las mentalidades históricas no occidentales diremos muy poco; no quisiera reducirlas a estereotipos ni hacer creer que, como en el caso de la India (entre otras cosas habría que ponerse de acuerdo sobre la idea de una civilización india «fuera de la historia»), se encerraron en una tradición esclerosada, poco permeable al espíritu histórico.

Consideremos el caso hebreo. Está claro que por razones históricas ningún pueblo sintió la historia como destino más que ellos, ninguno como ellos vivió la historia como drama de identidad colectiva. Sin embargo, el sentido de la historia conoció en el pasado entre los hebreos importantes vicisitudes y la creación del Estado de Israel llevó a los hebreos a una revalorización de su historia [Ferro, 1981]. Para limitarse al pasado, Butterfield afirma: «Ninguna nación,

ni siquiera Inglaterra con su Carta Magna, estuvo tan obsesionada por la historia, y no es raro que los antiguos hebreos hayan ostentado poderosas dotes narrativas, hayan sido los primeros en producir una especie de historia nacional, los primeros en trazar la historia de la humanidad desde el tiempo de su creación. Alcanzaron una alta calidad en la construcción del puro relato, especialmente en el relato de acontecimientos relativamente recientes, como en el caso de la muerte de David y la sucesión de su trono. Después del éxodo se concentraron más en la Ley que en la historia, volvieron su atención a especular sobre el futuro, y especialmente sobre el fin del orden terrestre. En cierto sentido perdieron el contacto con la tierra. Pero sólo lentamente extraviaron su talento para la narración histórica, como se ve por el primer libro de los Macabeos, antes de la era cristiana, y por los escritos de Flavio José del siglo I d.C.» [1973, pág. 466]. Pero si esta fuga hacia el derecho y la escatología no fueron inútiles, es necesario introducir matices. Esto dice Robert R. Geis de la imagen de la historia en el *Talmud*: «El siglo III sella un vuelco en la enseñanza de la historia. Causa de ese vuelco es, por una parte, el mejoramiento de la situación de los hebreos gracias a la concesión del derecho de ciudadanía romana en el 212, y la pacificación que a ello siguió; por otra la influencia cada vez más acentuada de las escuelas de Babilonia, a través de las cuales la prestación del fin último de la historia se aleja notablemente de una actitud de interés hacia las cosas terrenas. Pero como la creencia bíblica en el más acá se mantiene reconocible a pesar de todos los desarrollos posteriores, también permaneció la imagen de la historia de los primeros maestros, los *tannāīm*. La renuncia a la historia no será definitiva. Lo que dice el rabino Meir (130-160) en su interpretación de Roma nunca fue abandonado: «Vendrá el día en que la supremacía será entregada a su poseedor para el cumplimiento del reino de Dios en la tierra» [1955, pág. 124].

Como la India, como el pueblo hebreo, y —lo veremos más adelante— como el Islam, también China parece haber tenido una suerte de sentido precoz de la historia, después rápidamente bloqueado. Pero Jacques Gernet ha refutado que los fenómenos culturales que han hecho creer en una cultura histórica muy antigua puedan considerarse sentido de la historia. Desde la primera mitad del primer milenio a.C. aparecen colecciones de documentos clasificados por orden cronológico como los *Anales de Lou* y el *Chou King*. A partir de

Ssu-ma Ch'ien, apodado «el Herodoto chino», se desarrollan historias dinásticas de acuerdo con el mismo esquema: se trata de colecciones de actos solemnes reunidos en orden cronológico: «La historia china es un mosaico de documentos» [Gernet, 1959, pág. 32]. La impresión es, pues, que muy pronto los chinos realizaron dos gestos constitutivos del procedimiento histórico: recoger archivos, fechar documentos. Sin embargo, si analizamos la naturaleza y las funciones de estos textos y las atribuciones de los personajes que son sus productores y custodios, aparece otra imagen. La historia en China está estrechamente vinculada con la escritura: «No hay historia, en el sentido chino del término, sino de lo que está escrito» [*ibidem*]. Pero estos escritos no tienen una función de memoria, sino una función ritual, sagrada, mágica. Son medios de comunicación con las potencias divinas. Se exponen «para que los dioses los observen» y así se vuelven eficaces, en un eterno presente. El documento no está hecho para servir de prueba, sino para convertirse en objeto mágico, en talismán. No es un producto destinado a los hombres, sino a los dioses. La fecha no tiene otra finalidad que la de indicar el carácter fasto o nefasto del tiempo de la producción del documento: «No signa un momento, sino un *aspecto* del tiempo» [*ibidem*, pág. 40]. Los anales no son documentos históricos, sino escritos rituales, «lejos de implicar la noción de un devenir humano, señalan correspondencias válidas para siempre» [*ibidem*]. El Gran Escriba que los conserva no es un archivista, sino un sacerdote del tiempo simbólico, que también se ocupa del calendario. En la época de los Han, el historiador de la corte es un mago, un astrónomo, que establece el calendario con precisión.

Sin embargo, la utilización por parte de los historiadores actuales de estos falsos archivos no es sólo una astucia de la historia, que muestra hasta qué punto el pasado es una creación suya constante. Los documentos chinos revelan un sentido y una función diferente de la historia según la civilización, y la evolución de la historiografía china, por ejemplo bajo los Sung, y su renovación con el reino de Ch'ien Lung —del que es testimonio la obra bastante original de Chang Hsüeh-ch'eng— muestra que la cultura histórica china no fue inmóvil [véase Gardner, 1938; Hölscher, 1942].

El Islam favoreció en un principio un tipo de historia fuertemente vinculado con la religión, y más especialmente con la época de su fundador Mahoma y con el Corán. La historia árabe tiene como

cuna a Medina, y como motivación la reunión de recuerdos de los orígenes destinados a convertirse en «depósito sagrado e intangible». Con la conquista, la historia asume un doble carácter: el de una historia del califato, de naturaleza analítica, y el de una historia universal, cuyo gran ejemplo es la historia de at-Tabari y de al-Mas'di, escrita en árabe y de inspiración chiíta [Miquel, 1968]. Sin embargo, en la gran colección de obras de las viejas culturas (india, iraní, griega) en Bagdad, en tiempo de los Abásidas, los historiadores griegos fueron olvidados. En los territorios de los zeugitas y los ayyubitas (Siria, Palestina, Egipto), en el siglo XII, la historia domina la producción literaria, especialmente con la biografía. La historia florece también en la corte mongol, entre los mamelucos, bajo el dominio turco. Hablaremos aparte de la personalidad de Ibn Khaldūn (véase pág. 79). Si Ibn Khaldūn domina con su genio a los historiadores y geógrafos musulmanes de la baja Edad Media, su filosofía de la historia es fundamentalmente la de sus contemporáneos, signada por la nostalgia de la unidad del Islam, por la obsesión de la decadencia. Sin embargo, la historia no ocupó nunca en el mundo musulmán el puesto privilegiado que conquistó en Europa y Occidente. Permaneció «fuertemente centrada en el fenómeno de la revelación coránica, de su aventura en el curso de los siglos y los innumerables problemas que plantea, hasta el punto de que hoy parece no abrirse sino con dificultad, o aun con reticencia, a un tipo de estudios y de métodos históricos inspirados en Occidente» [Miquel, 1967, pág. 461]. Si para los hebreos la historia cumplió un papel de factor esencial para la identidad colectiva —función que en el Islam cumple la religión—, para los árabes y musulmanes la historia fue sobre todo «nostalgia del pasado», el arte y la ciencia del lamento [véase Rosenthal, 1952 y los textos que presenta]. Queda en pie el hecho de que el Islam tuvo otro sentido de la historia respecto de Occidente, no conoció los mismos desarrollos metodológicos en historia, y el caso de Ibn Khaldūn es especial [véase Spuler, 1955].

El saber occidental considera que la historia surgió con los griegos. Está vinculada con dos motivaciones principales. Una es de orden étnico, se trata de distinguir a los griegos de los bárbaros. A la concepción de la historia se une la idea de civilización. Herodoto tiene en cuenta a los libios, los egipcios y sobre todo a los chiítas y a los persas, y lanza sobre ellos una mirada de etnógrafo. Por ejemplo, los chiítas son nómadas y el nomadismo es difícil de pensar. En el

centro de esta geohistoria está la noción de frontera: la civilización está de este lado, la barbarie del otro. Los chiítas que atravesaron la frontera y quisieron helenizarse —civilizarse— fueron asesinados por los suyos, porque los dos mundos no pueden mezclarse. Los chiítas son sólo un espejo donde los griegos se ven invertidos [Hartog, 1980].

El otro estímulo de la historia griega es la política vinculada con las estructuras sociales. Finley detecta que no hay historia en Grecia antes del siglo v a.C. No hay anales comparables con los de los reyes de Asiria, no hay interés por parte de poetas y filósofos, no hay archivos. Es la época de los mitos, fuera del tiempo, transmitidos oralmente. En el siglo v la memoria nace del interés de las familias nobles (y reales) y de los sacerdotes de los templos como los de Delfos, Eleusis y Delos.

Por su parte, Santo Mazzarino considera que el pensamiento histórico nació en Atenas en los ambientes del orfismo, en el marco de una reacción democrática contra la antigua aristocracia, especialmente la familia de los Alcmeónidas, y que «la historiografía nació dentro de una secta religiosa, en Atenas, y no entre los librepensadores de Jonia» [Momigliano, 1967, ed. 1969, pág. 63]. «El orfismo había (...) exaltado, a través de la figura de Filos, el *ghenos* por excelencia adverso a los Alcmeónidas: el *ghenos* del que después nació Temístocles, el hombre de la flota ateniense (...) La revolución ateniense contra la parte conservadora de la antigua aristocracia de tierras partió por cierto hacia el 630 a.C. de las nuevas exigencias del mundo comercial y marino que dominaba la ciudad (...) La "profecía sobre el pasado" era el arma principal de la lucha política» [Mazzarino, 1966, I, págs. 32-33].

La historia, arma política. Esta motivación, en fin, absorbe la cultura histórica griega, dado que la oposición a los bárbaros no es sino otro modo de exaltar la ciudad; elogio de la ciudad que sugiere por otra parte a los griegos la idea de cierto progreso técnico: «El orfismo, que dio el primer impulso al pensamiento histórico, había "descubierto" también la idea misma de progreso técnico, al modo como la concibieron los griegos. De los enanos de Ida, descubridores de la metalurgia o "arte (*téchne*) de Efesto", ya había hablado la poesía épica de espíritus más o menos órficos (la *Foronide*)» [*ibidem*, pág. 240].

Así, cuando desaparece la idea de la ciudad desaparece también la conciencia de la historicidad. Los sofistas, conservando la idea del

progreso técnico, rechazaron toda noción de progreso moral, redujeron el devenir histórico a la violencia individual, lo desmenuzaron en un aglomerado de «anécdotas escabrosas». Es la afirmación de una antihistoria que ya no considera el devenir como una historia, como una sucesión inteligible de acontecimientos, sino como un conjunto de actos contingentes, obra de individuos o de grupos aislados [Châtelet, 1962].

La mentalidad histórica romana no se presenta muy diferente de la griega, que por otra parte la formó. Polibio, el griego que inició a los romanos en el pensamiento histórico, ve en el espíritu romano la dilatación del espíritu de la ciudad, y frente a los bárbaros los historiadores romanos exaltarán la civilización encamada por Roma, la misma que Salustio exalta frente a Yugurta, el africano que tomó de Roma sólo los medios para combatirla; la misma que Livio ilustra frente a los pueblos salvajes de Italia y a los cartagineses, esos extranjeros que trataron de reducir a los romanos a la esclavitud, como hicieron los persas con los griegos; que César encarna contra los galos; que Tácito parece abandonar en su resentimiento antiimperial para admirar a los buenos salvajes bretones y germanos, a quienes ve en definitiva con los rasgos de los antiguos y virtuosos romanos de antes de la decadencia. La mentalidad histórica romana está, en efecto —como lo estará más tarde la islámica—, dominada por el lamento por los orígenes, el mito de la virtud de los antiguos, la nostalgia de las costumbres ancestrales, de *mos maiorum*. La identificación de la historia con la civilización grecorromana sólo está amortiguada por la creencia en la declinación, de la que Polibio hace una teoría fundada en la similitud entre las sociedades humanas y los individuos. Las instituciones se desarrollan, declinan y mueren como los individuos, porque ellas también están sometidas a las «leyes de la naturaleza»; así, también la grandeza romana morirá. De esta teoría se acordará Montesquieu. La lección de la historia para los antiguos se sintetiza en definitiva en una negación de la historia. Lo que deja de positivo son los ejemplos de los antepasados, héroes y grandes hombres. Hay que combatir la decadencia reproduciendo individualmente las grandes gestas de los antepasados, repitiendo los modelos eternos del pasado. La historia, fuente de ejemplos, no está lejos de la retórica, de las técnicas de persuasión. Recurre pues de buena gana a las arengas, a los discursos. Ammiano Marcellino, a finales del siglo IV, resume en su estilo barroco y con su gusto por lo

trágico y lo extravagante, los rasgos esenciales de la mentalidad histórica antigua. Este sirio idealiza el pasado, evoca la historia romana a través de ejemplos literarios y tiene como único horizonte —aunque haya viajado por gran parte del imperio, con excepción de Bretaña, España y el norte de África al oeste de Egipto— a *Roma aeterna* [véase Momigliano, 1974].

Se ha visto el cristianismo como una ruptura, una revolución en la mentalidad histórica. Al dar a la historia tres puntos fijos —la creación, inicio absoluto de la historia; la encarnación, inicio de la historia cristiana y de la historia de la salvación; el juicio universal, el fin de la historia—, el cristianismo habría sustituido las concepciones antiguas de un tiempo circular por la noción de un tiempo lineal, habría orientado a la historia y le habría otorgado *un sentido*. Sensible a las fechas, trata de fechar la creación, los principales puntos de referencia del Antiguo Testamento, fecha con la mayor precisión posible el nacimiento y la muerte de Jesús. Religión histórica, anclada en la historia, el cristianismo habría impreso a la historia en Occidente un impulso decisivo. Guy Lardreau y Georges Duby insistieron recientemente en el vínculo entre el cristianismo y el desarrollo de la historia en Occidente. Guy Lardreau recuerda las palabras de Marc Bloch: «El cristianismo es una religión de historiadores», y añadió: «Estoy convencido, sencillamente, de que hacemos historia porque somos cristianos». A lo cual Georges Duby responde: «Tienen razón, hay una manera cristiana de pensar, que es la historia. ¿La ciencia histórica no es acaso occidental? ¿Qué es la historia en la China, en la India, en África negra? El Islam tuvo geógrafos admirables, ¿pero dónde están sus historiadores?» [Duby y Lardreau, 1980, págs. 138-139]. El cristianismo favoreció seguramente cierta propensión a razonar en términos históricos, característicos de los hábitos de pensamiento occidental, pero la estrecha relación entre el cristianismo y la historia parece haberse desvanecido. Aún más, estudios recientes muestran que no hay que reducir la mentalidad histórica antigua —sobre todo griega— a la idea de un tiempo circular [Momigliano, 1966*b*; Vidal-Naquet, 1960]. Por su parte, el cristianismo no puede reducirse a la concepción de un tiempo lineal: un tipo de tiempo circular, el tiempo litúrgico, cumple en él un papel primordial. La supremacía de ese tiempo litúrgico redujo al cristianismo a fechar solamente días y meses, sin mencionar el año, para integrar el acontecimiento en el calendario litúrgico. Por otra parte, el tiempo

teleológico, escatológico, no lleva necesariamente a una valorización de la historia. Se puede considerar que la salvación tiene lugar tanto afuera de la historia, con su negación, como a través y por la historia. Las dos tendencias existieron y existen todavía en el cristianismo [véase también Le Goff, *op. cit.*, cap. II]. Si Occidente otorgó a la historia una atención especial, si desarrolló especialmente la mentalidad histórica y atribuyó un lugar importante a la ciencia histórica fue en razón de la evolución social y política. Bastante pronto algunos grupos sociales y políticos y los ideólogos de los sistemas políticos tuvieron interés en pensarse históricamente y en imponerse marcos de pensamiento histórico. Como hemos visto, este interés apareció primero en el Oriente Medio y en Egipto, entre los hebreos y después entre los griegos. Sólo en la medida en que fue la ideología ampliamente dominante en Occidente, el cristianismo asumió algunas formas de pensamiento histórico. En cuanto a otras civilizaciones, si parecen dar un lugar menor al espíritu histórico es por una parte porque se reserva el nombre de historia a concepciones occidentales, y no se reconocen como tal otros modos de pensar la historia; y por otra, porque las condiciones sociales y políticas que favorecieron el desarrollo de la historia en Occidente no siempre se dieron fuera de él.

Queda en pie el hecho de que el cristianismo dio importantes elementos a la mentalidad histórica, aun fuera de la concepción agustiniana de la historia (véanse las págs. 78-79), que influyó mucho en la Edad Media y más tarde. También historiadores cristianos orientales tuvieron una importante influencia sobre la mentalidad histórica, no sólo en Oriente sino también indirectamente en Occidente. Es el caso de Eusebio de Cesárea, de Sócrates el Escolástico, de Evagrio, de Sozomeno, de Teodoreto de Ciro. Creían en el libre albedrío (Eusebio y Sócrates eran también origenistas) y pensaban que el ciego destino, el *fatum*, no cumplía una función en la historia, a diferencia de lo que creían los historiadores grecorromanos. Para ellos el mundo era gobernado por el λόγοζ o razón divina (denominada también Providencia), que delineaba la estructura de toda la naturaleza y de toda la historia: «Así que se podía analizar la historia y considerar la lógica interna en la concatenación de sus acontecimientos» [Chesnut, 1978, pág. 244]. Nutrido de cultura antigua, este humanismo histórico cristiano acogió la noción de la fortuna para explicar los «accidentes» de la historia. El carácter fortuito de la vida humana se encontraba en la historia y daba origen a la idea de la rueda de

la fortuna, tan popular en el medioevo, y que introducía otro elemento circular en la concepción de la historia. Los cristianos conservaron así dos ideas esenciales del pensamiento histórico pagano, pero transformándolas profundamente: la idea del emperador, pero según el modelo de Teodosio el Joven, fue la imagen de un emperador mitad guerrero y mitad monje; la idea de Roma, pero rechazando tanto la idea de la decadencia de Roma como la de Roma eterna. El tema de Roma se convirtió en la Edad Media tanto en el concepto de un imperio romano sagrado al mismo tiempo cristiano y universal [véase Falco, 1942], como en la utopía de una Europa de los Últimos Días, los sueños milenaristas de un emperador del final de los tiempos.

Además, Occidente debe al pensamiento histórico cristiano dos ideas que tuvieron fortuna en la Edad Media: el marco, intercambiado a los judíos, de una crónica universal [véase Brincken, 1957; Krüger, 1976]; la idea de tipos privilegiados de historia: bíblica [véanse *Historia scholastica* de Pietro Mangiadore, *c.* 1170] y eclesiástica.

Vamos a hablar ahora de algunos tipos de mentalidad y de práctica histórica vinculados con algunos intereses sociales y políticos en diversos períodos de la historia occidental.

A las dos grandes estructuras sociales y políticas de la Edad Media, el feudalismo y la ciudad, están vinculados dos fenómenos de mentalidad histórica: las genealogías y la historiografía urbana. A esto hay que añadir —en la perspectiva de una historia nacional monárquica— las crónicas reales, entre las cuales las más importantes después del final del siglo XII fueron las *Grandes Chroniques de France*, «en las que los franceses creyeron como en la Biblia» [Guenée, 1980, pág. 339].

El interés que tienen las grandes familias de una sociedad por establecer sus genealogías cuando las estructuras sociales y políticas han alcanzado cierto estadio es cosa sabida. Ya las primeras líneas de la Biblia desarrollan la letanía de las genealogías de los patriarcas. En las sociedades llamadas «primitivas» las genealogías suelen ser la primera forma de historia, el producto del momento en que la memoria muestra la tendencia a organizarse en series cronológicas. Georges Duby ha mostrado cómo en el siglo XI —y sobre todo en el XII— los señores, grandes y pequeños, patrocinaron en Occidente, sobre todo en Francia, una abundante bibliografía genealógica «para exaltar la reputación de su linaje, más precisamente para apoyar su estra-

tegia matrimonial y poder así contraer alianzas más ventajosas» [*ibidem*, pág. 64; véase también Duby, 1967]. Con mayor razón, las dinastías reinantes hicieron establecer genealogías imaginarias o manipuladas para afirmar su prestigio y su autoridad. Así, los Capetos lograron en el siglo XII aliarse con los Carolingios [Guenée, 1978]. Así, el interés de los príncipes y nobles produjo una memoria organizada alrededor de la descendencia de las grandes familias [véase Génicot, 1975]. La parentela diacrónica se convierte en un principio de organización de la historia. Un caso particular es el del papado, que cuando se afirma la monarquía pontificia siente la necesidad de tener una historia suya, que evidentemente no puede ser dinástica, pero quiere distinguirse de la historia de la Iglesia [Paravicini-Bagliani, 1976].

Por su parte, las ciudades, una vez constituidas en organismos políticos conscientes de su fuerza y su prestigio, también quisieron elevar ese prestigio exaltando su antigüedad, la gloria de sus orígenes y de sus fundadores, las gestas de sus antiguos hijos, los momentos excepcionales en que fueron favorecidas por la protección de Dios y la Virgen, de sus santos patrones. Algunas de estas historias cobraron un carácter oficial, auténtico. Así, el 3 de abril de 1262, la crónica del notario Rolandino, leída en público en el claustro de San Urbano de Padua ante los maestros y estudiantes de la universidad, asumió el carácter de verdadera historia de la ciudad y de la comunidad urbana [Arnaldi, 1963, págs. 85-107]. Florencia da lustre a su fundación atribuyéndola a Julio César [Rubinstein, 1942; Del Monte, 1950]. Génova poseía una historia auténtica desde el siglo XII [Balbi, 1974]. Es natural que Lombardía, zona de importantes ciudades, conociera una historiografía urbana floreciente [Martini, 1970]. Es natural que ninguna ciudad de la Edad Media tenga mayor interés que Venecia por su historia. Pero la autohistoriografía veneciana medieval pasó por muchas vicisitudes reveladoras. En primer lugar, se registra un nítido contraste con la historiografía antigua, que refleja más las divisiones y luchas internas de la ciudad que la unidad y serenidad finalmente conquistadas: «La historiografía (...) reflejará una realidad en movimiento, las luchas y conquistas parciales que la signan, una o varias fuerzas que actúan en ella; y no con la serenidad satisfecha de quien contempla un proceso acabado» [Cracco, 1970, págs. 45-61]. Por otra parte, los anales del dux Andrea Dandolo a mediados del siglo XIV conquistaron una fama tal que hicieron olvidar la historio-

grafía veneciana anterior [Fasoli, 1970, págs. 11-12]. Es el comienzo de la «historiografía pública» o «historiografía comandada», que culmina a comienzos del siglo XVI con los diarios de Marin Sanudo el Joven.

El Renacimiento es una gran época para la mentalidad histórica. Lo signan la idea de una historia nueva, global, la historia perfecta, y los importantes progresos metodológicos de la crítica histórica. A partir de sus ambiguas relaciones con la antigüedad (al mismo tiempo modelo paralizante y pretexto inspirador), la historia del humanismo y el Renacimiento asume una doble y contradictoria actitud ante la historia.

Por una parte, el sentido de las diferencias y del pasado, de la relatividad de las civilizaciones, pero también la búsqueda del hombre, de un humanismo y una ética donde paradójicamente la historia se vuelve *magistra vitae*, negándose a sí misma, proporcionando ejemplos y lecciones de validez atemporal [véase Landfester, 1972]. Nadie mejor que Montaigne [1580-1592] supo expresar este punto ambiguo para la historia: «Los historiadores son los que más me gustan: son agradables y fáciles (...) el hombre en general, a quien trato de conocer, aparece más vivo y completo que en cualquier otro lugar, la variedad y verdad de sus tendencias interiores a grandes rasgos y en detalle, la diversidad de los modos de su complexión y los accidentes que lo amenazan». No es de extrañar entonces que Montaigne declare que en el terreno de la historia «su hombre» es Plutarco, hoy considerado un moralista más bien que un historiador.

Por otra parte, la historia se alía en este período con el derecho, y esta tendencia culmina con la obra del protestante François Baudoin, discípulo del gran jurista Dumoulin, *De institutione historiae universae et eius cum jurisprudentia conjunctione* (1561). El objetivo de esta alianza es la unión de lo real con lo ideal, de las costumbres con la moralidad. Baudoin acompañará a los teóricos que sueñan una historia «integral», pero la visión de la historia sigue siendo «utilitaria» [Kelley, 1970].

Es útil recordar aquí las repercusiones, en el siglo XVI y comienzo del XVII, de uno de los fenómenos más importantes de este período: el descubrimiento y colonización del Nuevo Mundo. Vamos a mencionar sólo dos ejemplos, uno referido a los colonizados y otro a los colonizadores. En un libro pionero, *La vision des vaincus*, Nathan Wachtel estudió [1971] la reacción de la memoria indígena a la

conquista española del Perú. Wachtel recuerda ante todo que la conquista no afecta a una sociedad sin historia: «No se puede pensar en los malos genios en la historia; cada acontecimiento se produce en un campo ya constituido, hecho de instituciones, costumbres, significados y huellas múltiples, que resisten y al mismo tiempo proporcionan asidero a la acción humana». El resultado de la conquista parece ser por parte de los indígenas la pérdida de identidad. La muerte de los dioses y del indio, la destrucción de los ídolos, constituyen para los indígenas un «trauma colectivo», noción muy importante en la historia que, en opinión de quien escribe, debe ocupar un lugar entre las principales formas de discontinuidad histórica: los grandes acontecimientos —revoluciones, conquistas, derrotas— se viven como «traumas colectivos». A esta desestructuración, los vencidos reaccionan inventando «una praxis de reestructuración», cuya principal expresión es en este caso «la Danza de la Conquista»: se trata de una «reestructuración bailada, a través de imágenes, porque las otras formas de praxis fallan» [*ibidem*]. Wachtel hace aquí una importante reflexión sobre la racionalidad histórica: «Cuando hablamos de una lógica o de una racionalidad de la historia eso no significa que pretendamos definir leyes matemáticas, necesarias, válidas para la sociedad, como si la historia obedeciera a un determinismo natural; pero la combinación de los factores que constituyen lo no cronístico del acontecimiento dibuja un paisaje original, diverso, sostenido por un conjunto de mecanismos y regularidades; en suma, una coherencia —de la que los contemporáneos no suelen ser conscientes— cuya restitución resulta indispensable para la comprensión del acontecimiento» [*ibidem*]. Esta concepción permite entonces a Wachtel definir la conciencia histórica de vencedores y vencidos: «La historia parece entonces racional sólo a los vencedores, mientras que los vencidos la viven como irracionalidad y alienación» [*ibidem*]. Pero se pone de manifiesto una última astucia de la historia: en el lugar de una verdadera historia, los vencidos se constituyen una tradición como «medio de rechazo». Así, una historia lenta de los vencidos es una forma de oposición, de resistencia, a la historia rápida de los vencedores y, paradójicamente, «en la medida en que los restos de la antigua civilización inca atravesaron los siglos para llegar a nuestros días, cabe decir que también este tipo de revueltas, esta praxis imposible, en cierto sentido ha triunfado» [*ibidem*]. Doble lección para el historiador: por una parte la tradición es historia; a menudo, aun cuan-

do elige residuos de un pasado lejano, es una construcción histórica relativamente reciente, reacción a un traumatismo político y cultural y más a menudo a ambos a la vez; por otra, esta historia lenta, que se encuentra en la cultura «popular» es, en efecto, una especie de antihistoria en la medida en que se opone a la historia que ostentan y animan los dominadores.

Bernadette Bucher, a través del estudio de la iconografía de la colección Les Grands Voyages, publicada e ilustrada por la familia De Bry entre 1590 y 1634, definió las relaciones que los occidentales establecieron entre la historia y el simbolismo ritual sobre cuya base han representado e interpretado la sociedad indígena que descubrieron. Transformaron sus ideas y sus valores de europeos y protestantes en las estructuras simbólicas de las imágenes de los indígenas. Así es como las diferencias culturales entre indígenas y europeos —especialmente en lo que atañe a costumbres culinarias— aparecen en un momento dado a De Bry «como la señal de que el indígena es rechazado por Dios» [Bucher, 1977, págs. 227-228]. La conclusión es que «las estructuras simbólicas son obra de una combinatoria en la cual la adaptación al ambiente, a los acontecimientos, y por consiguiente la iniciativa humana, entran en juego constantemente por medio de una dialéctica entre estructura y acontecimiento» [*ibidem*, págs. 229-230]. Así, los europeos del Renacimiento rescatan el modo de proceder de Herodoto y hacen que los indígenas les tiendan un espejo donde se reflejan ellos mismos. Así, los encuentros de culturas hacen nacer respuestas historiográficas diferentes ante el mismo acontecimiento.

Queda en pie el hecho de que —a pesar de sus esfuerzos hacia una historia nueva, independiente, erudita— la historia del Renacimiento depende estrechamente de los intereses sociales y políticos dominantes, en este caso del Estado. Desde el siglo XII al XIV el protagonista de la producción historiográfica había sido en el ambiente señorial y monárquico el protegido de los grandes (Godofredo de Monmouth o Guillermo de Malmesbury dedican sus obras a Roberto de Gloucester, los monjes de Saint-Denis trabajan para la gloria del rey de Francia, protector de su abadía, Froissart escribe para Filippa de Hainaut, reina de Inglaterra, etc.), o bien, en los ámbitos urbanos, el cronista notario [Arnaldi, 1966].

En un ambiente urbano, el historiador es miembro de la alta burguesía en el poder, como Leonardo Bruni, canciller de Florencia de

1427 a 1444, o un alto funcionario del Estado; los dos ejemplos principales en cuanto a esto son, siempre en Florencia, Maquiavelo, secretario de la cancillería florentina (aun cuando escribió sus grandes obras después de 1512, año en que fue expulsado de la cancillería por el retorno de los Medici) y Guicciardini, embajador de la república florentina, después al servicio sucesivamente del papa León X y del duque de Toscana Alejandro.

Fue en Francia donde mejor se pudo seguir el intento, por parte de la monarquía, de domesticar la historia, especialmente en el siglo XVII, durante el cual los defensores de la ortodoxia católica y los partidarios del absolutismo real condenaron como «libertina» la crítica histórica de los historiadores del siglo XVI y del reino de Enrique IV [Huppert, 1970]. Este intento se expresó mediante el hecho de pagar estipendios a los historiógrafos oficiales, desde el siglo XVI a la Revolución.

Aun cuando el término fue empleado por primera vez por Alain Chartier en la corte de Carlos, se trataba «de una distinción más bien que de un cargo preciso». El primer historiógrafo verdadero es Pierre de Paschal en 1554. El historiógrafo es un apologista. Sólo ocupa un puesto modesto, aun cuando Charles Sorel trató de delinear, en 1646, en el *Avertissement à l'Histoire du roy Louis XIII* de Charles Bernard, el puesto de historiógrafo de Francia con el fin de atribuirle importancia y prestigio. Valoriza su habilidad y su función: probar los derechos del rey y el reino, alabar las buenas acciones, dar ejemplos a la posteridad, todo ello para gloria del rey y el reino. Sin embargo, el puesto seguirá siendo relativamente oscuro, y el intento de Boileau y Racine en 1677 fracasará. Los *philosophes* criticarán vivamente a la institución, y el programa de reforma de la función expuesto por Jacob-Nicolas Moreau, en una carta del 22 de agosto de 1774 al primer presidente de la Corte de Cuentas de Provenza, J.-B. d'Albertas, va a llegar demasiado tarde. La Revolución suprimirá el cargo de historiógrafo [Forrier, 1977].

El espíritu de las luces, un poco como el del Renacimiento, tendrá una actitud ambigua respecto de la historia. Cierto que la historia filosófica —sobre todo con Voltaire (principalmente en el *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, concebida en 1740 y cuya edición definitiva es de 1769)— aporta al desarrollo de la historia «un ensanchamiento considerable de la curiosidad y sobre todo los progresos del espíritu crítico» [Ehrard y Palmade, 1964, pág. 37]. Pero

«el racionalismo de los filósofos obstaculiza el desarrollo del sentido histórico. ¿Es mejor racionalizar lo irracional, como trata de hacer Montesquieu, o cubrirlo de sarcasmos al modo de Voltaire? En uno y otro caso la historia pasa por el tamiz de una razón atemporal» [*ibidem*, pág. 36]. La historia es un arma contra el «fanatismo» y las épocas en que éste reinó, especialmente la Edad Media, sólo son dignas de desprecio o de olvido: «No hay que conocer la historia de ese tiempo sino para despreciarla» [Voltaire, 1756, cap. XCIV]. En víspera de la Revolución francesa la *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* (1770), del abad Raynal, tuvo un gran éxito: «Para Raynal, como para todo el partido filosófico, la historia es el campo cerrado donde se enfrentan la razón y los prejuicios» [Ehrard y Palmade, 1964, pág. 36].

Paradójicamente, la Revolución francesa no estimuló en su tiempo la reflexión histórica. Georges Lefebvre [1945-1946] vio múltiples razones para esta indiferencia: los revolucionarios no se interesaban por la historia, la hacían; querían destruir un pasado aborrecido, y no pensaban en dedicarle el tiempo que podía emplearse mejor en tareas creativas. Así como a la juventud le atraían el presente y el futuro, «el público que durante el Antiguo Régimen se había interesado por la historia se había dispersado, había desaparecido o estaba económicamente arruinado» [*ibidem*].

Sin embargo, Jean Ehrard y Guy Palmade recordaron con acierto la obra de la Revolución francesa a favor de la historia, en el campo de las instituciones, del aparato documental y de la enseñanza. Sobre este punto hemos de volver más adelante. Así, si Napoleón quiso poner la historia a su servicio, continuó y desarrolló, en este como en muchos otros campos, lo que había hecho la Revolución. La obra principal de la Revolución en el campo de la mentalidad histórica fue constituir una ruptura y dar a muchos, en Francia y en Europa, la sensación de que ella no solamente selló el comienzo de una nueva era, sino de que la historia, al menos la historia de Francia, empezaba con ella: «Hablando con propiedad, sólo tenemos historia de Francia a partir de la Revolución», dice en el germinal del año X el diario *La Décade Philosophique*. Y Michelet escribiría: «Sabedlo, frente a Europa, Francia no tendrá más que un nombre, inexpiable, que es su verdadero nombre eterno: la Revolución» [mencionado en Ehrard y Palmade, 1964, pág. 62]. Se establece así, positivo para unos y negativo para otros (contrarrevolucionarios y reaccionarios: véase

más adelante el parágrafo dedicado a «progreso/reacción») un gran traumatismo histórico: el mito de la Revolución francesa.

Más adelante hemos de recordar el clima ideológico y la atmósfera de sensibilidad romántica donde nació y se desarrolló la hipertrofia del sentido histórico que fue el historicismo. Aquí mencionamos solamente dos corrientes, dos ideas que contribuyeron primordialmente a promover la pasión de la historia durante el siglo XIX: la inspiración burguesa a la que siguen vinculadas las nociones de clase y democracia, y el sentimiento nacional. El gran historiador de la burguesía es Guizot. En el movimiento comunal del siglo XII ya ve la victoria de los burgueses y el nacimiento de la burguesía: «La formación de una gran clase social, de la burguesía, era el resultado necesario del franqueamiento local de los burgueses» [1829]. De allí el origen de la lucha de clases, motor de la historia: «El tercer gran resultado del franqueamiento de los Comunes fue la lucha de clases: lucha que llena la historia moderna. La Europa moderna nació de las luchas de las diferentes clases de la sociedad» [*ibidem*]. Guizot y Augustin Thierry (sobre todo Thierry en *Essai sur l'histoire de la formation et des progrès du Tiers Etat*, 1850) tuvieron un lector atento, Karl Marx [1852]: «Mucho antes que yo, historiógrafos burgueses describieron el desarrollo histórico de esta lucha de clases y economistas burgueses su anatomía económica». La democracia surgida de las victorias burguesas tiene un observador agudo en la persona del conde de Tocqueville: «Se diría que tengo una predilección racional por las instituciones democráticas, pero soy aristócrata por instinto, vale decir, desprecio y temo a la multitud. Amo con pasión la libertad, la legalidad, el respeto a los derechos, pero no la democracia» [citado en Ehrard y Palmade, 1964, pág. 61]. Estudia los progresos de la democracia en la Francia del antiguo régimen, durante el cual avanza hasta estallar en la Revolución (que por consiguiente no es ya cataclismo, una novedad perturbadora, sino la culminación de una larga historia), y en la América de comienzos del siglo XIX, con una mezcla de avances y retrocesos. Sin embargo, Tocqueville tiene fórmulas que casi superan a las de Guizot: «Ante todo se es de la propia clase antes de tener una opinión propia», o bien, «Indudablemente se me pueden oponer los individuos; yo hablo de clases; sólo ellas deben ocupar la historia» [mencionado en *ibidem*].

La otra corriente es el sentimiento nacional, que se difunde en Europa en el siglo XIX y contribuye poderosamente a propagar el sen-

tido histórico. Michelet escribe: «Franceses de toda condición, de todas las clases y partidos, recuerden una cosa, en esta tierra sólo tienen un amigo seguro, Francia» [mencionado en *ibidem*, pág. 62]. Chabod recuerda que si la idea de lo nacional se remonta a la Edad Media, la novedad reside en la religión de la patria, que data de la Revolución francesa: «La *nación* se convierte en la patria, y la patria se convierte en la nueva divinidad del mundo moderno. Nueva divinidad, y como tal *sagrada*. Ésta es la gran novedad que se desprende de la época de la Revolución francesa y del Imperio. El primero en decirlo es Rouget de Lisle en la penúltima estrofa de *La Marsellesa: Amour sacré de la patrie / conduis, soutiens nos bras vengeurs*. Y quince años más tarde lo repite Foscolo, precisamente al final de los *Sepulcros: "Ove fia santo e lagrimato il sangue / per la patria versato"*» [1943-1947, págs. 61-62]. Y agrega que este sentimiento está vivo sobre todo en las naciones, en los pueblos que todavía no habían podido realizar su unidad nacional: «Como es obvio, la idea de nación será particularmente cara a los pueblos que no están todavía políticamente unidos... así que sobre todo en Italia y Alemania la idea nacional encontrará partidarios entusiastas y constantes; después de ellos, en los otros pueblos divididos y dispersos, en primer lugar los polacos» [*ibidem*, págs. 65-66]. De hecho, Francia no está menos afectada por esta influencia del nacionalismo sobre la historia. El sentimiento nacional inspira una gran obra clásica, *L'Histoire de France*, publicada bajo la dirección de Ernest Lavisse entre 1900 y 1912, en víspera de la Primera Guerra Mundial. Éste es el programa que Lavisse asignaba a la enseñanza de la historia: «A la enseñanza histórica le incumbe el glorioso deber de hacer amar y comprender a la patria (...) nuestros antepasados galos y los bosques de los druidas, Carlos Martel y Poitiers, Rolando a Roncesvalles, Godofredo de Bouillon a Jerusalén, Juana de Arco, todos nuestros héroes del pasado, aureolados de leyenda (...) Si el escolar no lleva consigo el vivo recuerdo de nuestras glorias nacionales, si no se sabe que nuestros antepasados combatieron en mil campos de batalla por causas nobles, si no aprende la sangre y el esfuerzo que costaron lograr la unidad de la patria y hacer surgir del caos de nuestras instituciones envejecidas las leyes sagradas que nos hicieron libres, si no se convierte en un ciudadano compenetrado de sus deberes y un soldado que ama la bandera, el maestro habrá perdido su tiempo» [mencionado en Nora, 1962, págs. 102-103]. Todavía no se ha puesto en evidencia

que hasta el siglo XIX falta un elemento esencial para la formación de una mentalidad histórica. La historia no es objeto de enseñanza. Se ha dicho que Aristóteles la descartó del conjunto de las ciencias. No se contaba entre las disciplinas que se enseñaban en las universidades medievales [véase Grundmann, 1965]. Los jesuitas y los oratorianos le dieron un poco de espacio en los colegios [véase Dainville, 1954]. Pero fue la Revolución francesa la que dio el impulso, y los progresos de la enseñanza escolar, a nivel primario, medio y superior en el siglo XIX, los que aseguraron la difusión masiva de una cultura histórica. A partir de entonces, uno de los mejores observatorios para el estudio de la mentalidad histórica son los manuales escolares de historia [véase más adelante].

3. Los filósofos de la historia

Quien escribe ya dijo que comparte con la mayoría de los historiadores una desconfianza surgida de la convicción del daño que produce la mezcolanza de los géneros y de las fechorías de las ideologías susceptibles de hacer retroceder la reflexión histórica por el difícil camino de la cientificidad; de buena gana diría con Fustel de Coulanges: «Hay una filosofía y hay una historia, pero no hay una filosofía de la historia» [mencionado en Ehrard y Palmade, 1964, pág. 72]; y con Lucien Febvre [1949]: «Filosofar (...) significa en boca de un historiador (...) el crimen capital». Pero también diría con este último: «Claro que hay dos espíritus: la filosofía y la historia. Dos espíritus irreductibles. Pero no se trata precisamente de reducir uno al otro. Se trata de hacer de manera que permaneciendo cada cual en sus posiciones no ignoren al vecino hasta el punto de serle, si no hostil, al menos extraño» [1938, ed. 1953, pág. 282].

Diremos más. En la medida en que la ambigüedad que revela el vocabulario entre la historia como desarrollo del tiempo de los hombres y las sociedades y la historia como ciencia de este desarrollo sigue siendo fundamental, en la medida en que la filosofía de la historia fue a menudo la voluntad de colmar —de manera probablemente inadecuada— el enojoso desinterés de los historiadores «positivistas», que se mantenían puros eruditos, por los problemas teóricos y su rechazo a la toma de conciencia de los prejuicios «filosóficos» que subyacen a su tarea, que se pretendía puramente científica, «los his-

toriadores que se niegan a juzgar no logran abstenerse de un juicio. Sólo logran ocultarse a sí mismos los principios que fundan sus juicios» [Keith Hancockeité, mencionado en Barraclough, 1955, pág. 157]. El estudio de los filósofos de la historia no sólo forma parte de una reflexión sobre la historia, sino que se impone a todo estudio de la historiografía. Sin embargo, no vamos a tratar de ser completos, todavía menos que en los demás aspectos del presente artículo; nos instalamos resueltamente en lo discontinuo de las doctrinas, dado que lo que interesa aquí son los modelos intelectuales y no la evolución del pensamiento, aun cuando la inserción de los ejemplos elegidos a su ámbito histórico requiera suma atención. Los ejemplos se escogerán a partir de pensamientos individuales (Tucídides, Agustín, Bossuet, Vico, Hegel, Marx, Croce, Gramsci), de escuelas (el agustinismo, el materialismo históricos) o corrientes (el historicismo, el marxismo, el positivismo). Vamos a tomar dos ejemplos de teóricos que fueron al mismo tiempo historiadores y filósofos de la historia, sin haber alcanzado un nivel muy alto ni en una ni en otra de estas disciplinas, pero que suscitaron reacciones reveladoras en el siglo xx: Spengler y Toynbee. Por una parte está el caso de un gran espíritu no occidental, Ibn Khaldūn, y de un gran intelectual contemporáneo, que es al mismo tiempo un gran historiador y un gran filósofo, y que desempeñó un papel primordial en la renovación de la historia: Michel Foucault. Carr parece tener razón cuando escribe: «Las civilizaciones clásicas de Grecia y de Roma eran fundamentalmente ahistóricas (...) El padre de la historia, Herodoto, tuvo una exigua descendencia. En conjunto, los autores clásicos se preocupaban poco del futuro y del pasado. Tucídides creía que en la época que precedía a los acontecimientos que describía no había ocurrido nada importante, y que probablemente nada importante se produciría en la época ulterior». Tal vez fuera deseable discutir más de cerca lo esencial de la historia griega (la «arqueología») y los principales acontecimientos posteriores a las guerras persas (la «pentecontaitría») que preceden a la *Historia de la guerra del Peloponeso.*

Tucídides escribió una historia de la guerra del Peloponeso desde los comienzos, en 431, hasta el 411. «Se quiere positivista» [Romilly, 1973, pág. 82], exponiendo «los hechos en orden sin comentarios». Así que su filosofía es implícita. «La guerra del Peloponeso está *estilizada*, y, por así decirlo, *idealizada*» [Aron, 1961*a*, pág. 164]. El gran motor de la historia es la naturaleza humana. Romilly

puso en evidencia las frases con las cuales Tucídides indica que su obra será «una adquisición para siempre»: válida «en la medida en que la naturaleza humana siga siendo la misma», esclarece no sólo los acontecimientos griegos del siglo v sino también «los que en el futuro en virtud del carácter humano que es el suyo serán semejantes o análogos» [1973, pág. 82]. Así, la historia sería inmóvil, eterna, o más bien tiene la posibilidad de constituir el comienzo eterno de un mismo modelo de cambio. Este modelo de cambio es la guerra: «Después de Tucídides no hubo más duda de que las guerras representaban el factor de cambio más evidente» [Momigliano, 1972, ed. 1975, pág. 18]. La guerra es «una categoría de la historia» [Châtelet, 1962]. Es suscitada por las reacciones de miedo y de celos de los otros griegos ante el imperialismo ateniense. Los acontecimientos son el producto de una racionalidad que el historiador debe volver inteligible: «Tucídides, mientras extiende progresivamente la inteligibilidad de la acción querida por un actor del acontecimiento, que nadie quiso tal, exalta el acontecimiento, haya sido o no conforme a las intenciones de los actores, por encima de la peculiaridad histórica, aclarándolo con el uso de términos abstractos, sociológicos o psicológicos» [*ibidem*]. Tucídides, como casi todos los historiadores de la antigüedad, considera que la historia en su escritura está estrechamente relacionada con la retórica. Así que atribuye una especial importancia a los discursos (oración fúnebre de los soldados atenienses por parte de Pericles, diálogo de los atenienses y los melinos) y la función que asigna —con un pesimismo básico— tanto a la moral individual como a la política hicieron de él un precursor de Maquiavelo, uno de los principales representantes de la filosofía occidental de la historia. Ranke le dedicó su primer trabajo histórico, su «tesis».

Aun cuando se exagera el contraste entre una historia pagana, que giraría en tomo de una concepción circular de la historia, y una historia cristiana, que la ordenaría en cambio hacia un objetivo lineal, la tendencia dominante del pensamiento judeo-cristiano operó un cambio radical en el pensamiento y en la escritura de la historia. «Fueron los judíos, y después de ellos los cristianos, quienes introdujeron un elemento nuevo al postular un fin hacia el cual se dirigiría todo el proceso histórico: nacía así la concepción teleológica de la historia. Así la historia adquiría un significado y un fin, pero terminaba perdiendo su carácter mundano. Alcanzar el fin de la historia

significaría automáticamente poner fin a la historia misma: la historiografía se transformó en una teodicea» [Carr, 1961].

Más que los historiadores cristianos antiguos y como a su pesar, el gran teórico de la historia cristiana fue Agustín. Su apostolado y los acontecimientos lo indujeron a ocuparse de la historia. En primer lugar se vio empujado a rechazar la filosofía neoplatónica de Porfirio, «el más ilustre de los filósofos paganos», que había afirmado que «el camino universal de la salvación», tal como lo reivindicaban los cristianos, era hasta aquel momento «ignorado por la ciencia histórica» [Brown, 1967].

Quiso a continuación reanudar las acusaciones de los paganos, después del saqueo de Roma por Alarico y los godos en 410, contra los cristianos que, en su opinión, habían minado las tradiciones y las fuerzas del mundo romano, encarnación de la civilización. Agustín rechazó la idea de que el ideal de la humanidad consista en oponerse al cambio. La salvación de los hombres no estaba vinculada con la perennidad romana. Actuaban, dos esquemas históricos en la historia humana. Los prototipos eran Caín y Abel. El primero estaba en el origen de la historia humana, de una ciudad del mal —Babilonia— que servía al diablo y sus demonios; al segundo se remonta el origen de la «antigua Ciudad de Dios (...) siempre anhelante del cielo, cuyo nombre es también Jerusalén o Sión». En la historia humana las dos ciudades se unen inextricablemente, los hombres son extranjeros, «peregrinos» [*ibidem*, cap. XXVII] hasta el final de los tiempos, cuando Dios separe las dos ciudades. La historia humana fue primero una cadena sin significado, el «espacio del tiempo en el cual el recién nacido desplaza al moribundo» [Agustín, *De civitate Dei*, XV, I, 1], hasta que la Encarnación vino a darle un sentido: «Los siglos de la historia pasada habrían rodado uno tras otro como vasos vacíos, si Cristo no hubiera venido a llenarlos» [*In Joannis Evangelium Tractatus*, IX, 6]. La historia de la ciudad terrestre es similar a la evolución de un organismo único, de un cuerpo individual. Pasa por las seis etapas de la vida y con la Encarnación entra en la vejez, el mundo envejece (*mundus senescit*), pero la humanidad encontró el sentido del inmenso concierto que lo transporta hasta el momento en que «se revele la belleza del ciclo del tiempo cumplido»; la «diligencia histórica» no muestra sino la misma sucesión de los acontecimientos, mientras que algún momento privilegiado permite entrever en esta «verdad profética» la posibilidad de la salvación. Éste es el

fresco que traza al final *De civitate Dei* [XXII; véase Brown, 1967], mezclando la gozosa esperanza en la salvación con el sentimiento trágico de la vida [Marrou, 1950].

Las ambigüedades del pensamiento histórico agustiniano dieron lugar, especialmente en la Edad Media, a toda una serie de deformaciones y simplificaciones: «Es posible seguir siglo a siglo las metamorfosis que la mayoría de las veces no son más que caricaturas del esquema agustiniano del *De civitate Dei*» [Marrou, 1961, pág. 20]. La primera caricatura fue obra de un sacerdote español, Pablo Orosio, cuya obra *Adversus paganos*, inspirada en la enseñanza directa de Agustín en Hipona, tuvo gran influencia en la Edad Media. Nacieron así la confusión entre la noción mística de Iglesia, prefiguración de la ciudad divina, y la institución eclesiástica que pretendía someter a la sociedad terrestre, la pseudoexplicación de la historia como resultado de una Providencia imprevisible, pero siempre bien orientada, la persuasión en la decadencia gradual de la humanidad, por otra parte inexorablemente arrastrada hacia un fin querido por Dios, el deber de convertir a toda costa a los no cristianos para hacerlos entrar en la historia de la salvación reservada sólo a los cristianos.

Mientras que en la Edad Media la historia occidental, a la sombra de esta teoría «agustiniana», cumplía lentamente y humildemente las funciones del oficio de historiador, el Islam por su parte producía tardíamente una obra genial en el campo de la filosofía de la historia, la *Muqaddima* de Ibn Khaldūn. Pero a diferencia del *De civitate Dei*, la *Muqaddima*, aun sin tener ninguna influencia inmediata, prefiguraba algunos de los elementos del estado de ánimo de la historia científica moderna.

Todos los especialistas están de acuerdo en considerar a Ibn Khaldūn como «un espíritu crítico excepcional para su tiempo» [Monteil, 1967-1968, pág. xxv], «un genio», esto es, uno de esos seres de intuición sin igual [*ibidem*, pág. xxxv], «anticipado a su tiempo por sus ideas y métodos» [*ibidem*, pág. xxxii]; Arnold Toynbee ve en su obra *al-Muqaddima* «sin ninguna duda la más grande obra en su género que se haya creado hasta ahora, en todo tiempo y lugar» [mencionado en *ibidem*, pág. xxxv].

Aun no estando en condiciones de analizarla en su tiempo, la recordamos aquí porque por un lado constituye parte integrante de un sector del conjunto de la producción histórica de la humanidad, por otro, porque es capaz de influir hoy directamente sobre la refle-

xión histórica del mundo musulmán y del Tercer Mundo. Ésta es la opinión de un intelectual argelino, el médico Ahmed Taleb, encarcelado por los franceses durante la guerra de Argelia, y que leyó en la cárcel a Ibn Khaldūn: «Me impactó especialmente la finura y la penetración de sus reflexiones sobre el Estado y su función, sobre la historia y su definición. Abrió perspectivas insólitas a la psicología... así como a la sociología política, al hacer hincapié, por ejemplo, en la oposición entre los hombres de la ciudad y los del campo, o en la función del espíritu de cuerpo en la constitución de los imperios y del lujo en su decadencia» [1959, pág. 98]. El geógrafo francés Yves Lacoste ve en la *Muqaddima* «una contribución fundamental a la historia del subdesarrollo. Signa el nacimiento de la historia en tanto ciencia y nos transporta a una etapa esencial del pasado de lo que hoy se llama el Tercer Mundo» [1966, pág. 17].

Ibn Khaldūn, nacido en Túnez en 1332 y muerto en El Cairo en 1406, escribió la *Muqaddima* en 1377, en el retiro argelino de Biscra, antes de transcurrir los últimos años de su vida en El Cairo como qādī, «juez», de 1382 a 1406. Su obra es una introducción (*Muqaddima*) a la historia universal. En este sentido, se coloca en la huella de una gran tradición musulmana y reivindica abiertamente esta ascendencia. Para un lector occidental moderno el comienzo de la *Muqaddima* evoca lo que se escribiría en Occidente durante el Renacimiento, uno o dos siglos más tarde, y lo que habían escrito algunos historiadores de la antigüedad: «La historia es una noble ciencia. Presenta muchos aspectos útiles. Se propone alcanzar un noble objetivo. Nos hace conocer las condiciones propias de las naciones antiguas, que se traducen en su carácter nacional. Nos transmite la biografía de los profetas, la crónica de los reyes, sus dinastías y su política. De manera que quien lo desee puede lograr felices resultados imitando los modelos históricos en materia religiosa o profana. Para escribir obras históricas hay que disponer de numerosas fuentes y de conocimientos varios. También es necesario un espíritu ponderado y agudeza, que conduzca al investigador a la verdad y lo preserve del error» [Ibn Khaldūn, *al-Muqaddima*, Introducción].

Ibn Khaldūn presenta su obra como «un comentario sobre la civilización» (*'umrāh*). Lo que toma en cuenta es el cambio y su explicación. Se diferencia de los historiadores que se conforman con hablar de acontecimientos y dinastías sin explicarlos. Él «da las causas de los acontecimientos» y piensa captar «la filosofía (*hikma*) de la

historia». Ibn Khaldūn ha sido considerado como el primer sociólogo. Se diría más bien una amalgama de antropólogo historiador y filósofo de la historia. Toma distancia respecto de la tradición: «La investigación histórica une estrechamente el error con la ligereza. La fe ciega en la tradición (*taqlid*) es congénita...» Gracias a su libro «no hará falta ya creer ciegamente en la tradición» [*ibidem*, Advertencia]. Lo que es especialmente digno de destacarse en sus explicaciones es la referencia a la sociedad y la civilización que son para él estructuras y campos esenciales, aunque no descuida ni la técnica ni la economía. Éste es, por ejemplo, el tipo de testimonio que constituye para el historiador los monumentos edificados por una dinastía: «Todos estos trabajos de los antiguos no fueron posibles sino con la técnica y el trabajo concentrado de una mano de obra numerosa... No hay que dar fe a la creencia popular según la cual los antiguos eran más grandes y fuertes que nosotros... El error de los narradores proviene de que admiran las grandes proporciones de los monumentos antiguos, sin comprender las diferentes condiciones de organización social (*itgima*) y de cooperación. No ven que todo era cuestión de organización social y de técnica (*hindām*). Por consiguiente, imaginan equivocadamente que los monumentos antiguos se deben a la fuerza y la energía de seres de estatura superior» [*ibidem*, I, III, 16]. Como es natural a un musulmán, en función de lo que ve y sabe del pasado islámico, otorga gran importancia a la oposición nómada/sedentario, beduino/ciudadano. Hombre del Maghreb urbanizado, se interesa especialmente por la civilización urbana, pero considera también el fenómeno monárquico y dinástico, y constata que no se trata de un producto de la urbanización: «La dinastía precede a la ciudad», pero está estrechamente ligada a ella: «La monarquía llama a la ciudad» [*ibidem*, II, IV, 1-2].

Donde aparece más bien como un filósofo de la historia es en la teoría (que anuncia Montesquieu, pero que en su época ya es tradicional en los historiadores y geógrafos musulmanes) sobre la influencia de los climas, no desprovista de racismo respecto de los negros, y sobre todo en la teoría de la decadencia (véanse las págs. 304-343). Toda organización social y política no dura sino un período de tiempo y declina, más o menos rápidamente: por ejemplo, el prestigio de un linaje dura sólo cuatro generaciones. Este mecanismo es bastante claro en el caso de las monarquías: por naturaleza, la monarquía quiere la gloria, el lujo y la paz, pero una vez que ha lle-

gado a ser gloriosa, lujosa y pacífica empieza a declinar. Ibn Khaldūn no separa en este proceso los aspectos morales de los sociales: «Una dinastía no dura por lo general más de tres generaciones: la primera generación conserva las virtudes beduinas, la rudeza y el salvajismo del desierto (...) conserva, pues, el espíritu del clan. Sus miembros son decididos y temidos y la gente los obedece (...) Bajo la influencia de la monarquía y el bienestar, la segunda generación pasa de la vida beduina a la vida sedentaria, de la privación al lujo y la abundancia, de la gloria compartida a la gloria de uno solo (...) el vigor del espíritu tribal decae, la gente se acostumbra al servilismo y la obediencia (...) la tercera generación ha olvidado por completo la época de la dura vida beduina (...) Perdió todo gusto por la gloria y los vínculos de sangre, porque es gobernada por la fuerza... Sus miembros dependen de la dinastía que los protege, como mujeres y niños. Desaparece por completo el espíritu del clan (...) El soberano tiene que apelar a su clientela, a su aprobación. Pero Dios permite un día que la monarquía sea destruida» [*ibidem*, I, III, 12]. Lo que subyace a esta teoría es la asimilación de una forma sociopolítica a una persona humana, un modelo organicista, biológico de la historia. Pero la *Muqaddima* sigue siendo una de las grandes obras del saber histórico. Como dijo Jacques Berque, se trata de «un pensamiento maghreibino, islámico y mundial (...) la amarga alegría de lo inteligible ha signado, para este hombre en desgracia, la historia que se desarrollaba en ese mismo momento, y que él tuvo el mérito de situar en perspectivas tan amplias» [1970, pág. 327].

Pero ahora volvamos a Occidente. La antigüedad grecorromana no tuvo un verdadero sentido de la historia. Como esquemas explicativos sólo había presentado la naturaleza humana (es decir, lo inmutable), el destino y la fortuna (la irracionalidad), el desarrollo orgánico (o sea, el biologismo). Había colocado al género histórico en el campo del arte literario y le había atribuido como funciones la diversión y la utilidad moral. Pero había prefigurado una concepción y una práctica «científica» de la historia sobre el testimonio (Herodoto), la inteligibilidad (Tucídides), la búsqueda de las causas (Polibio), la búsqueda y el respeto de la verdad (todos y por último Cicerón). El cristianismo había dado un sentido a la historia, pero la había sometido a la teología. El siglo XVIII y sobre todo el XIX debían asegurar el triunfo de la historia en sí, dándole un sentido secularizador por la idea de progreso, fundiendo las funciones de saber y sa-

la interesante idea de Nadel en dos puntos. El primero, es que las ideas de los principales historiadores de finales del siglo XVI no se reducen a la idea de la historia ejemplar, sino que la teoría de la historia perfecta o integral va mucho más allá. El segundo, al que alude Nadel, es que la teoría providencialista cristiana de la historia prosigue en el siglo XVII y encuentra su expresión más destacada en el *Discours sur l'histoire universelle* (1681).

Cierta cantidad de historiadores franceses en la segunda mitad del siglo XVI expresaron una visión muy ambiciosa de la historia: la historia *integral acabada* o *perfecta*. Esta concepción se encuentra en Bodin, en Nicolás Vignier, autor de un *Sommaire de l'histoire des Français* (1579), de una *Bibliothèque historiale* (1588), en Louis le Roy (*De la vicissitude ou variété des choses en l'univers...*, 1575) y sobre todo en Lancelot-Voisin de La Popelinière con un volumen de tres tratados: *L'Histoire de l'histoire, L'idée de l'histoire accomplie, Le Dessein de l'Histoire nouvelle des Français* (1599). Bodin es conocido sobre todo por su idea de la influencia del clima sobre la historia, que anuncia a Montesquieu y a la sociología histórica. Pero su *Methodus* (1566) es sólo una introducción a su gran tratado *La République* (1576). Es un filósofo de la historia y de la política, no un historiador. Su concepción de la historia sigue fundada en la idea humanista de utilidad.

Todos estos sabios tienen en común tres ideas que La Popelinière expresará del mejor modo. La primera es que la historia no es pura narración, obra literaria. Tiene que indagar las causas. La segunda, la más novedosa e importante, es que el objeto de la historia son *las civilizaciones* y *la civilización*. Ésta comienza aun antes de la escritura. «En su forma más primitiva —sostiene La Popelinière— hay que buscar la historia en todas partes, en las canciones y en las danzas, en los símbolos y en otros procedimientos mnemónicos» [mencionado en Huppert, 1970, pág. 137]. Es la historia de los tiempos en que los hombres eran «rurales y no civilizados» [*ibidem*]. La tercera idea es que la historia tiene que ser universal, en el sentido más cabal: «La historia digna de este nombre ha de ser *general*» [*ibidem*, pág. 139]. Myriam Yardeni [1964] subrayó acertadamente que esta historia era un hecho nuevo y que La Popelinière destacó precisamente su novedad. Pero se vio obstaculizado por su concepción pesimista cristiana.

El agustinismo histórico que todavía pesa sobre La Popelinière produjo su última obra maestra con el *Discours sur l'histoire univer-*

selle de Bossuet (1681). Bossuet, que tenía que escribir un compendio de la historia de Francia para su discípulo, el Delfín, hijo de Luis XIV, empieza su *Discours* para su discípulo: la primera parte, una especie de panorama de la historia hasta Carlomagno, es un verdadero *discurso*, la segunda, «demostración (...) de la verdad de la religión católica en sus relaciones con la historia, es un sermón» [Lefebvre, 1945-1946]. La tercera parte, análisis del destino de los imperios, es más interesante. En efecto, bajo la afirmación general del dominio imprevisible de la Providencia sobre la historia, aparece una racionalidad de la Historia que se debe al hecho de que los acontecimientos particulares ingresan en sistemas generales, globalmente determinados, interviniendo Dios, y sólo rara vez, a través de causas secundarias. No sólo eso, sino que Bossuet, aunque había leído los trabajos de los eruditos, a menudo se encuentra entre la apologética y la polémica; sin embargo, la idea de una verdad que se desarrolla en el tiempo no le es ajena. «Para él, el cambio es siempre señal de error. Lo que más le falta a este historiador, prisionero de cierta teología, es el sentido del tiempo y de la evolución» [Ehrard y Palmade, 1964, pág. 33].

Queda por recordar una filosofía de la historia original, aislada en su tiempo, pero que conoció una posteridad sorprendente: la de Giambattista Vico, profesor de la universidad de Nápoles, cuya obra principal, *La ciencia nueva* (o más exactamente *Principi de scienza nuova d'intorno alta commune natura delle nazioni*) tuvo varias ediciones desde 1725 a 1740. Católico, Vico es antirracionalista. «Introducía una especial clase de dualismo entre la historia sagrada y la profana. Ponía toda la moralidad y la racionalidad del lado de la historia sagrada, y veía en la historia profana el desarrollo de instintos irracionales, de una imaginación truculenta, de una violenta injusticia» [Momigliano, 1966*c*, pág. 156]. Las pasiones humanas conducen a las naciones y a los pueblos a la decadencia. Una suerte de lucha de clases entre los «héroes» conservadores y las «bestias» plebeyas partidarias del cambio suele culminar con el triunfo de las bestias, la decadencia después del apogeo y el tránsito a otro pueblo, que a su vez crece y decae: «Es el hombre quien ha hecho este mundo histórico».

Esta filosofía de la historia inspiró admiradores muy diversos. Michelet tradujo al francés la *Ciencia nueva* en 1836 y afirmó en la introducción: «El lema de la *Ciencia nueva* es éste: *la humanidad es la obra de sí misma*». Croce formó en parte su pensamiento históri-

co sobre la lectura y comentario de Vico (*La filosofia di Giambattista Vico*, 1911).

Hay una interpretación marxista de Vico, de quien Marx recomendaba la lectura a Lassalle en 1861, que se desarrolló a través de Georges Sorel («Etudes sur Vico», en *Le devenir social*, 1896), Antonio Labriola, Paul Lafargue, la cita de Trotski en la primera página de *Historia de la revolución rusa* (*Istorija russkoj revoljucii*, 1931-1933) y que inspiró la *Introducción a G.B. Vico* (1961) de Nicola Badaloni. Ernst Bloch escribió: «Con Vico reaparece, por primera vez después de *De civitate Dei* de Agustín, una filosofía de la historia sin historia de la salvación, pero sostenida por la afirmación aplicable a la historia toda de que sin el vínculo de la religión no existiría comunidad humana» [1972, pág. 154].

El historicismo fue deprimido por Nadel del siguiente modo: «Su fundamento es el reconocimiento de que los acontecimientos históricos deben estudiarse no como datos para una ciencia de la moral o de la política, como se hacía hasta entonces, sino como fenómeno histórico. En la práctica esto se manifestó en el afianzamiento de la historia como disciplina universitaria independiente, de nombre y de hecho. En el campo teórico esto se expresó con dos proposiciones: 1) lo que sucedió debe explicarse en función del momento en que sucedió; 2) existe para explicarlo una ciencia dotada de específicos procedimientos lógicos, la ciencia de la historia. Ninguna de estas dos proposiciones era nueva; nueva era en cambio la insistencia con la cual se las subrayaba y que llevó a exagerar a una y otra de modo doctrinario: de la primera se extrajo la idea de que hacer la historia de algo significaba dar una explicación suficiente de ello, y quien atribuía un orden lógico al orden cronológico de los acontecimientos consideró a la ciencia histórica capaz de predecir el futuro» [1964, pág. 291].

Hay que reinstalar el historicismo en el conjunto de las corrientes filosóficas del siglo XIX, como lo hizo Maurice Mandelbaum [1971]. Constata que hay dos fuentes diferentes y tal vez opuestas. Una es la rebelión romántica contra el iluminismo, mientras que la otra es en ciertos aspectos la continuación de la tradición iluminista. La primera tendencia apareció a finales del siglo XVIII, sobre todo en Alemania, y consideró el desarrollo histórico sobre el modelo de crecimiento de los seres vivos. De esta tendencia surgió Hegel, que fue mucho más allá. La segunda, que se esforzó por establecer una

ciencia de la sociedad fundada sobre leyes de desarrollo social tuvo como maestros a Saint-Simon y a Comte; el marxismo pertenece a esta tendencia. De hecho en el siglo XIX el historicismo selló todas las escuelas de pensamiento, y lo que lo hizo triunfar fue la teoría de Darwin sobre *The Origin of Species* (1859), el evolucionismo. El concepto central es el del desarrollo, a menudo precisado por el de progreso. Pero el historicismo se estancó en el problema de la existencia de leyes en la historia que tuvieran un sentido, y en el de un modelo único de desarrollo histórico.

Con Georg Iggers se recuerdan sumariamente los fundamentos teóricos del historicismo alemán en Wilhelm von Humboldt y Leopold von Ranke, la cima del optimismo historicista con la escuela prusiana y la crisis del historicismo con la filosofía crítica de la historia de Dilthey y Max Weber, con el relativismo histórico de Troeltsch y Meinecke.

Wilhelm von Humboldt, filósofo de lenguaje diplomático, fundador de la Universidad de Berlín en 1810, escribió muchas obras históricas y sintetizó su pensamiento en el tratado *Il dovere dello storico* [1821]. Humboldt, a menudo cercano al romanticismo, influido, positiva y negativamente a la vez, por la Revolución francesa, fue el creador de la doctrina de las ideas históricas; insistió en la importancia del individuo en la historia, en el lugar central de la política en la historia, clave de la filosofía de la historia que inspiró la ciencia histórica alemana de Ranke a Meinecke [véase Iggers, 1971, págs. 84-85]. Las ideas no son metafísicas, platónicas, están históricamente encarnadas en un individuo, en un pueblo (espíritu del pueblo, *Volksgeist*), en una época (espíritu del tiempo, *Zeitgeist*), pero siguen siendo vagas. Aunque no sea «ni un nihilista ni un relativista», tiene una concepción fundamentalmente «irracional» de la historia.

El más grande e importante de los historiadores y teóricos alemanes de la historia del siglo XIX es Leopold von Ranke. Su obra de historiador concierne sobre todo a la historia europea de los siglos XVI y XVII y a la historia prusiana de los siglos XVIII y XIX. Al final de su vida escribió una *Historia universal* (*Weltgeschichte*), que quedó inconclusa. Ranke fue más un metodólogo que un filósofo de la historia. Fue «el más grande maestro del método crítico-filológico» [Fueter, 1911]. Luchando contra el anacronismo, denunció la falsedad histórica del romanticismo, de las novelas de Walter Scott, por ejemplo, y afirmó que la gran tarea del historiador consistía en decir «lo que exactamen-

te pasó». Ranke empobreció el pensamiento histórico otorgando una importancia excesiva a la historia política y diplomática. Pero su pensamiento ha sido deformado en dos sentidos, positivista e idealista. Los historiadores franceses [Langlois y Seignobos, 1898] y sobre todo los norteamericanos [Adams, 1884] vieron en él al padre de la historia, de una historia que se limitaba a «la estricta observación de los hechos, a la ausencia de moralización y de ornamentos, a la pura verdad histórica» [*ibidem*; véase Iggers, 1971, pág. 86 y sigs.].

En la huella de Humboldt, Ranke se planteó como partidario (prudente) de la doctrina de las ideas históricas y atribuyó gran importancia a la psicología histórica, como lo muestra en su *Historia de los papas romanos* [1834-1836]. Pero aunque a menudo se hayan empleado frases suyas como «cada pueblo es inmediato a Dios», fue «adversario de las teorías históricas nacionales» [Fueter, 1911].

El optimismo historicista alcanzó su apogeo con la escuela prusiana, cuyas figuras más relevantes fueron Johann Gustav Droysen, que expresó sus teorías en el *Sumario de historia* (*Grundriss der Historik*, 1858) y Heinrich von Sybel. Droysen piensa que no hay conflicto entre la moral y la historia o la política. Si un gobierno no se apuntala en la fuerza pura y simple sino además en una ética, alcanza el estadio supremo de la realización ético-histórica, que es el Estado. El Estado prusiano fue en el siglo XIX el modelo de este resultado, que en la antigüedad realizó Alejandro. En el seno del Estado ya no hay conflicto entre la libertad individual y el bien común.

Sybel insistió aún más en la misión del Estado y en la realidad de un progreso general de la humanidad. Añadió a ello una preeminencia de la razón de Estado, dando ventaja a la fuerza en caso de conflicto con el derecho.

Este apretado resumen debiera enriquecerse con un estudio de los estrechos vínculos entre estas concepciones de la historia y la historia alemana y europea del siglo XIX, así como con un estudio de los otros campos de la ciencia donde el historicismo alemán se instaló triunfalmente, por ejemplo, la escuela histórica del derecho, de la economía, la lingüística histórica, etc. [Iggers, 1973].

A finales del siglo asistimos al reflujo del historicismo en Alemania, mientras triunfaba en otros lugares, pero con deformaciones positivistas (Francia, Estados Unidos) o idealistas (Croce en Italia).

Iggers se manifestó acertadamente diciendo que la crítica al historicismo se hizo antes de 1914-1918 sobre todo como crítica al idealis

mo, y después sobre todo como crítica a la idea de progreso. Hay que distinguir entre la crítica de los filósofos y la de los historiadores.

En cuanto a la primera, remito al libro de Raymond Aron *La philosophie critique de l'histoire* [1938*b*] y a los hermosos ensayos *Lo storicismo tedesco contemporaneo* de Pietro Rossi [1956] y *Lo storicismo* de Carlo Antoni [1957].

Vamos a recordar ahora a las dos figuras principales de la crítica filosófica: Dilthey y Max Weber. Dilthey empezó criticando los conceptos fundamentales del historicismo de Humboldt y de Ranke: alma popular (*Volksseele*), espíritu del pueblo (*Volksgeist*), nación, organismo social, que para él son conceptos «místicos», inútiles para la historia [Iggers, 1971, pág. 180]. Después creyó que el saber era posible en las ciencias del espíritu —incluida la historia— porque la vida «se objetiva» en instituciones como la familia, la sociedad civil, el Estado, el derecho, el arte, la religión y la filosofía [*ibidem*, pág. 182]. Al final de su vida (1903) pensaba vislumbrar el fin de su investigación para establecer «una crítica de la razón histórica». Creía que «la visión histórica del mundo (*geschichtliche Weltanschauung*) era la liberación del espíritu humano, al que liberaba de las últimas cadenas que las ciencias de la naturaleza y la filosofía no habían destruido» [*ibidem*, pág. 188]. Toda la crítica del historicismo a finales del siglo XIX y comienzos del XX es ambigua. Como se ha visto con Dilthey, trata más de superar lo histórico que de renegar de él.

Además de filósofo, Max Weber fue un gran historiador y sociólogo. Raymond Aron sintetizó la teoría weberiana de la historia en los siguientes términos: «Todas las polémicas de Weber tienen como objetivo demostrar indirectamente su teoría, excluyendo las concepciones que podrían amenazarla. *La historia es una ciencia positiva*; esta proposición es puesta en duda por: *a*) los metafísicos, conscientes o inconscientes, declarados o púdicos, que utilizan un concepto trascendental (libertad) en la lógica de la historia; *b*) los estetas y/o positivistas, que parten del prejuicio según el cual no hay ciencia ni concepto sino de lo general, siendo el individuo susceptible de ser sólo intuitivamente. *La historia es siempre parcial*, porque lo real es infinito, porque la inspiración de la investigación histórica cambia con la historia misma. Ponen en peligro esta proposición: *a*) los «naturalistas» que proclaman que la ley es el fin único de la ciencia, o que creen agotar el contenido de la realidad mediante un sistema de relaciones abstractas; *b*) los historiadores ingenuos, que inconscien-

tes de sus valores, se imaginan que descubren en el mundo histórico mismo la selección de lo importante y lo accidental; *c*) todos los metafísicos, que creen haber captado de modo positivo la esencia de los fenómenos, las fuerzas profundas, las leyes del todo, que gobernarían el devenir por encima de las cabezas de los hombres que piensan y creen actuar» [1938*b*, pág. 256]. Vemos cómo combatía Max Weber el historicismo, tanto desde el lado idealista como del positivista, las dos vertientes del pensamiento histórico alemán del siglo XIX.

Este capítulo sobre el historicismo y la crítica se cierra con los dos últimos grandes historiadores alemanes del siglo XIX: Ernst Troeltsch y Friedrich Meinecke, que al final de su actividad publicaron dos obras sobre el historicismo: *El triunfo del historicismo* [1924] y *Los orígenes del historicismo* [1936].

Ante todo, son los primeros en llamar *Historismus*, «historicismo», al movimiento historiográfico alemán del siglo XIX, cuya figura central fue Ranke. Siguió a ello entre otras cosas una polémica interminable sobre el modo de traducir el término al francés —y eventualmente definirlo— con los términos *historisme* o *historicisme* [Iggers, 1973]. Las dos obras son en efecto una crítica del historicismo y al mismo tiempo un monumento a su gloria. Troeltsch, que como Ranke pensaba que no hay *una* historia sino historias, quiso superar el dualismo fundamental del historicismo: el conflicto entre naturaleza y espíritu, acción bajo el impulso de la fuerza (χράτοζ) y acción de acuerdo con un justificativo moral (᾿Έθοζ), conciencia historicista y necesidad de valores absolutos. Meinecke acepta este dualismo [véase Chabod, 1927]. Define al historicismo como «el grado más alto alcanzado en la comprensión de las cosas humanas». Indudablemente, se detiene, como bien ha señalado Carlo Antoni, antes de la disolución de la razón y la fe en el pensamiento, principio de unidad de la naturaleza humana, precisamente debido al humanismo que sostuvo Ranke. Pero Delio Cantimori [1945] le dio la razón a Croce, que veía en el historicismo definido por Meinecke una suerte de traición «irracional» al «verdadero historicismo». "Historicismo", en el sentido científico de la palabra, es la afirmación de que la vida y la realidad son historia y nada más que historia. Correlativa a esta afirmación es la negación de la teoría que considera a la realidad dividida en superhistoria e historia, en un mundo de ideas y valores, y en un bajo mundo que las refleja, o las reflejó hasta entonces, de modo fugaz e imperfecto, y al que una buena vez habrá que

imponerle una realidad racional y perfecta, que sucedería a la historia imperfecta, o a la historia sin más (...) En cambio Meinecke hace consistir el historicismo en la admisión de lo que hay de irracional en la vida humana, en el atenerse a lo individual sin descuidar lo típico y general relacionado con él, y en proyectar esta visión de lo individual sobre el fondo de la fe religiosa o del misterio religioso (...) Pero el verdadero historicismo, en tanto critica y vence al racionalismo abstracto del iluminismo, en cuanto es más profundamente racionalista que él...» [Croce, 1938, págs. 51-53]. En víspera del nazismo, las obras de Troeltsch y Meinecke representaron las tumbas glorificadoras del historicismo. Pero demos un paso atrás para volver a Georg Wilhelm Friedrich Hegel, que fue el primer filósofo en colocar a la historia en el centro de su reflexión. Bajo la influencia de la Revolución Francesa, fue el primero en ver «la esencia de la realidad en el devenir histórico y en el desarrollo de la autoconciencia» [Carr, 1961]. Al afirmar que «todo lo racional es real y todo lo real es racional», considera que la razón gobierna la historia. «El único pensamiento que la filosofía lleva consigo es el simple pensamiento de la razón: que la razón gobierna el mundo y que, por consiguiente, también la historia universal tiene que desarrollarse racionalmente» [Hegel, 1830-1831]. La historia misma está atrapada en un sistema que es el del Espíritu. La historia no es idéntica a la lógica. Hélène Védrine concentró la atención sobre un pasaje de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* [1830]: «Pero el espíritu pensante de la historia universal —dado que ha cancelado al mismo tiempo esas limitaciones de los espíritus de los pueblos particulares y su propio carácter terreno— conquista su universalidad concreta y se eleva al *saber* del *espíritu absoluto*, como de la verdad eternamente real, en la cual la razón conocedora es libre por sí, y la necesidad, la naturaleza y la historia son sólo los instrumentos de la revelación del honor del espíritu» [*ibidem*]. Védrine señala acertadamente que esta obra atestigua el idealismo de Hegel, pero sobre todo en ella se manifiesta «la paradoja de todas las filosofías de la historia: para captar el sentido del desarrollo, hay que encontrar el punto focal donde se suprimen los acontecimientos en su singularidad y se vuelven significativos en función de una red que permite interpretarlos. En su totalización, el sistema produce un concepto de su objeto de modo que el objeto se vuelva racional y eluda con ello lo imprevisto, y una temporalidad donde el azar podría cumplir un papel» [1975, pág. 21]. En cuanto al

proceso histórico, Hegel precisa que «en la historia del mundo no se puede tratar sino de pueblos que constituyan un Estado» [1830-1831], y en la *Filosofía del derecho* [1821] presenta al Estado moderno después de la Revolución francesa formado por tres clases: la clase sustancial o campesina, la clase industrial, la clase universal (= burocracia), que parece representar la perfección en la historia. Cierto que Hegel no detuvo la historia en ese punto; cree más bien que la prehistoria concluyó y que la historia, que ya no es el cambio dialéctico sino el funcionamiento racional del Espíritu, acaba de empezar.

Sin duda Ranke criticó vivamente a Hegel [Simon, 1928] y su modelo de un proceso único de desarrollo lineal, pero cabe sostener que «desde el punto de vista del conocimiento y del valor, Hegel representa un historicismo completo, sistemáticamente aplicado» [Mandelbaum, 1971, pág. 60].

No se puede colocar el materialismo histórico en el campo del historicismo sino dando a este último un significado muy amplio (véase más adelante la crítica de Althusser a esta concepción). Para Marx [véase Vilar, 1978; Lichtheim, 1973], la «concepción materialista de la historia» (expresión que nunca usó) tiene un carácter doble: 1) como principio general, la investigación histórica bajo una forma de conceptualización simplemente esbozada; 2) como teoría del proceso histórico real, una aplicación: el estudio de la sociedad burguesa que conduce a un esbozo histórico del desarrollo del capitalismo en Europa occidental. Los principales textos de Marx concernientes a la historia están en *La ideología alemana* [Marx y Engels, 1845-1846] que hace «captar el materialismo histórico en su génesis y sus matices» [Vilar, 1978], y también —aunque desconfiando de las citas sin contexto y de los comentarios deformadores o limitados— en el «Prefacio» de 1859 a la *Crítica de la economía política* [1859], y por último en *El capital*. La tesis fundamental es que el modo de producción de la vida material condiciona el proceso social, político e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina su existencia, sino por el contrario su ser social el que determina su conciencia.

Contra Hegel, Marx rechazó toda filosofía de la historia asimilada a una metodología. En el *Manifiesto* [Marx y Engels, 1848] fundó la historia de toda sociedad existente como historia de la lucha de clases.

A propósito de algunos puntos especialmente discutibles y arriesgados del materialismo histórico, Marx —sin ser responsable de las

interpretaciones abusivas y de las consecuencias ilegítimas que otros quisieron extraer de él durante su vida y después de su muerte— sin embargo, o aceptó formulaciones extremistas o dejó en la vaguedad y en la ambigüedad conceptos importantes. No formuló leyes generales de la historia, sólo conceptualizó el proceso histórico, pero a veces empleó el peligroso término de «ley», o aceptó que su pensamiento se formulara en esos términos. Por ejemplo, acepta el uso del término «leyes», a propósito de las concepciones expresadas en el primer volumen de *El capital* [1867], en el informe de un profesor de la Universidad de Kiev, Sieber [Mandelbaum, 1971, págs. 72-73]. Deja que Engels exponga en el *Anti-Dühring* [1878] una concepción grosera del modo de producción y de la lucha de clases. Como se ha señalado, su documentación histórica (y la de Engels) era insuficiente, y no escribió auténticas obras históricas sino panfletos. Dejó en la vaguedad el más peligroso de sus conceptos, la distinción entre estructura y superestructura, aunque nunca expresó una concepción groseramente económica de la estructura, ni designó como superestructura otra cosa que la construcción política (el Estado, en abierta oposición a la mayor parte de los historiadores alemanes de su tiempo, y varios representantes de lo que se denominaría el historicismo) y la ideología, término para él peyorativo. Ni siquiera precisó cómo tenían que unificarse en el historiador la teoría crítica y la práctica revolucionaria: en su vida, en su obra. Proporcionó bases históricas pero no prácticas al problema de las relaciones entre historia y política. Aunque haya hablado de la historia de Asia, de hecho sólo razonó acerca de la historia europea, e ignoró el concepto de civilización. A propósito de su rechazo de las leyes mecánicas en la historia cabe citar una carta de 1877 donde declara: «Acontecimientos sorprendentemente análogos, que sin embargo se verifican en contextos históricos diferentes, tienen efectos completamente diferentes. Estudiando por separado cada uno de esos procesos evolutivos y confrontándolos, encontramos con facilidad la clave para comprender el fenómeno en cuestión; pero en ningún caso es posible llegar a esta comprensión utilizando como un *passe-partout* ciertas teorías histórico-filosóficas que tienen la virtud de plantearse por encima de la historia» [mencionado en Carr, 1961]. Criticó la concepción *événementielle* de la historia: «Se ve cómo la concepción pasada de la historia era un sinsentido, que se salteaba las relaciones reales, y se limitaba a los grandes acontecimientos políticos e históricos altiso-

hacer investigaciones de archivo o de material inédito; por el contrario, deben hacerse, y sólo en el estudio del documento o de una serie de documentos se puede evaluar la importancia y el significado de ese material» [*ibidem*, pág. 406]. Después de exponer detalladamente el conjunto de los procedimientos profesionales del historiador, Cantimori concluye, a propósito de Croce: «No renunciar a la crítica (*historia rerum*) por la ilusión de poder captar la sustancia o la esencia de las cosas como fueron y de poder darlas a conocer de una vez para siempre. (*res gestae*); porque sólo esa distinción crítica permite mantenerse en un punto de vista desde el cual se pueda seguir el movimiento y la marcha de la sociedad y los individuos, de los hombres y las cosas y de conocer en lo vivo y concreto y no en lo abstracto y genérico» [*ibidem*].

A esta distinción fundamental se añade el hecho de que Croce insistió también en la importancia de la historia de la historiografía: «Con la atención que presta a la historia de la historiografía, Croce indicó la necesidad y la posibilidad de esta segunda profundización crítica para los historiadores, como escala y gradación para acceder a través del reconocimiento de las interpretaciones, de su ambiente general cultural y social, a una exposición y un juicio bien informados y autónomos, esto es, libres de repeticiones y homenajes a metafísicas y metodologías que derivan no de la técnica y la experiencia sino de principios filosóficos y escolásticos» [*ibidem*, pág. 407].

Antonio Gramsci es considerado el intérprete de un marxismo abierto, y es verdad que tanto en sus escritos como en su acción política se encuentran posiciones sumamente dúctiles. Pero quien escribe no piensa que sus concepciones de la historia sellen un progreso del materialismo histórico. Más bien se vislumbra en él por una parte cierto retorno al hegelianismo, por otra un deslizamiento al marxismo vulgar. Claro que reconoce que la historia no funciona como una ciencia, y que no se le puede aplicar una concepción mecánica de la causalidad. Pero su famosa teoría del bloque histórico parece muy peligrosa para la ciencia histórica. La afirmación de que la estructura y la superestructura constituyen un bloque histórico —en otras palabras, que «el conjunto complejo, contradictorio y discordante de las superestructuras es el reflejo de las relaciones sociales de producción» [1931-1932, pág. 1.051]— se interpretó por lo general como una flexibilización de la doctrina de las relaciones entre estructura y superestructura que Marx había dejado relativamen-

te en la vaguedad, y que parecía la parte más falsa, más débil y peligrosa del mismo materialismo histórico, aun cuando Marx nunca redujo la estructura a economía. Lo que Gramsci parece abandonar es la idea peyorativa de ideología, pero si deja la ideología en la superestructura, la valorización de la misma ideología no hace sino amenazar más aún la independencia (no la autonomía, que evidentemente no existe) del sector intelectual. Ahora Gramsci consolida por partida doble el sometimiento del trabajo intelectual. Por una parte, al lado de los intelectuales tradicionales y de los intelectuales orgánicos, Gramsci no reconoce como válidos sino a los intelectuales que identifican ciencia con praxis, yendo más allá de los vínculos que Marx había trazado. Además, coloca a la ciencia en la superestructura. En el origen de estos deslizamientos es posible encontrar la concepción gramsciana del materialismo histórico como «historicismo absoluto».

Louis Althusser protestó violentamente contra la interpretación «historicista» del marxismo, que vincula con la interpretación «humanista». Percibe su nacimiento en la «reacción de supervivencia contra el mecanismo y el economicismo de la II Internacional, en el período que precedió y sobre todo en los años que siguieron a la Revolución de 1917» [en Althusser y Balibar, 1965]. Esta concepción historicista y humanista (según Althusser estos dos caracteres se encuentran unidos por la contingencia histórica pero no lo están necesariamente desde un punto de vista teórico) fue ante todo la de la izquierda alemana, de Rosa Luxemburgo y Franz Mehring, y después de la Revolución de Octubre, la de Lukács y sobre todo Gramsci, antes de ser en cierto modo reanudada por Sartre en la *Crítica de la razón dialéctica* (1960). En la tradición marxista italiana, donde Gramsci es heredero de Antonio Labriola y de Croce (Althusser tiende a minimizar la oposición Gramsci-Croce), Althusser encuentra las expresiones más acentuadas del marxismo como «historicismo absoluto». Cita el célebre pasaje de la nota de Gramsci sobre Croce: «En una expresión muy común, la de materialismo "histórico", se ha olvidado que había que poner el acento en el segundo término, histórico, y no en el primero, de origen metafísico. La filosofía de la praxis es el "historicismo" absoluto, la mundanización y terrenización absoluta del pensamiento, un humanismo absoluto de la historia. En esta línea hay que buscar el filón de una nueva concepción del mundo» [Gramsci, 1932-1933, pág. 1.437].

Althusser tiene por cierto en cuenta la polémica en este texto, y no lanza interdictos contra Gramsci, cuya sinceridad y honestidad revolucionaria juzga por encima de toda sospecha; simplemente quiere quitarle todo valor teórico a textos de circunstancias. Para él identificar «la génesis especulativa del concepto» con «la génesis de lo concreto real mismo», esto es, con el proceso de la historia «empírica», es un error. Gramsci cometió el error de formular «una concepción auténticamente "historicista" de Marx: una concepción "historicista" de la teoría *de la relación entre la teoría de Marx y la historia real*» [en Althusser y Balibar, 1965]. Althusser sostiene que hay que distinguir el materialismo histórico, que puede considerarse como una teoría de la historia, y el materialismo dialéctico, una filosofía que escapa a la historicidad. Sin duda, Althusser tiene razón, en tanto exégeta de Marx, al hacer esta distinción, pero cuando le reprocha a la concepción historicista del marxismo el olvidar la novedad absoluta, la «ruptura» que constituiría el marxismo en tanto ciencia «esta vez una ideología que se funda en una ciencia: *cosa que no había sucedido nunca*» [*ibidem*], ya no se entiende muy bien si habla del materialismo dialéctico o del materialismo histórico o de los dos [*ibidem*]. Parece que al separar parcialmente el marxismo de la historia, Althusser lo hace oscilar del lado de la metafísica, de la creencia y no de la ciencia. No es con un vaivén constante de la praxis a la ciencia, donde una y otra se alimentan aun manteniéndose cuidadosamente diferenciadas, que la historia científica podrá liberarse de la historia vivida, condición indispensable para que la disciplina histórica acceda a un *status* científico.

Donde la crítica de Althusser contra Gramsci no parece muy pertinente es cuando —al considerar «las sorprendentes páginas de Gramsci sobre la ciencia» [*ibidem*], («también la ciencia es una superestructura, una ideología» [Gramsci, 1932-1933, pág. 1.457])— recuerda que Marx rechaza una aplicación amplia del concepto de estructura, válido solamente para la superestructura jurídico-política y la superestructura ideológica (las «formas de conciencia social» correspondientes) y que, en particular, Marx «*no incluye nunca en ella... el conocimiento científico*» [en Althusser y Balibar, 1965]. De este modo, lo que podría tener de positivo la interpretación gramsciana del materialismo histórico como historicismo a pesar de los peligros de fetichización de distinto tipo que implica— es anulado por su concepción de la ciencia como superestructura. La historia

—confundiendo los dos significados de la palabra— se convierte ella misma en «orgánica», expresión e instrumento del grupo dirigente. La filosofía de la historia es llevada al colmo: historia y filosofía se confunden, forman ellas también otro tipo de «bloque histórico»: «La filosofía de una época histórica no es pues otra cosa que la "historia" de esa época, no es otra cosa que la masa de variaciones que el grupo dirigente logró determinar en la realidad precedente: en este sentido, "historia" y filosofía son inescindibles, forman un "bloque"» [Gramsci 1932-1935, pág. 1.255].

Parece que la interpretación «histórica» y no «historicista» de la dialéctica marxista de Galvano Della Volpe está más cerca de las relaciones que planteaba Marx entre historia y teoría del proceso histórico: «Las únicas contradicciones (digamos también los opuestos) que a Marx le interesa resolver o superar en su unidad son *reales*, esto es, contradicciones históricas, o mejor dicho históricamente determinadas o específicas» [1969, pág. 317].

Voy a pasar rápidamente sobre dos concepciones de la historia, que aquí se mencionan únicamente por la repercusión que tuvieron en un pasado reciente, especialmente entre el gran público.

Oswald Spengler reaccionó contra la ideología del progreso y en *La decadencia de Occidente* (1918-1922) presenta una teoría biológica de la historia, constituida por civilizaciones que son «seres vivos de sangre suprema», mientras que los individuos no existen sino en la medida en que participan de estos «seres vivientes». Hay dos fases en la vida de las sociedades: la fase de cultura que corresponde a su impulso y su apogeo, y la fase de civilización que corresponde a su decadencia y desaparición (véanse págs. 304-343). Así, Spengler descubre la concepción cíclica de la historia.

En cambio Arnold Toynbee es un historiador. En *A Study of History* [1934-1939] parte de Spengler esperando tener éxito donde éste no lo tuvo. Distingue veintiuna civilizaciones que lograron en el curso de la historia un estadio completo de florecimiento, y culturas que sólo llegaron a determinado nivel de desarrollo. Todas estas civilizaciones pasan por cuatro fases: una corta génesis durante la cual la civilización naciente recibe (por lo general del exterior) un «desafío», al que da una «respuesta»: un largo período de crecimiento, después una detención signada por un accidente; y por último una fase de desagregación que puede ser muy prolongada [véase Crubellier, 1961, pág. 8 y sigs.]. Este esquema es «progresista», «abierto» al

nivel de la humanidad. De hecho, al lado de esta historia, fruto de una sucesión de ciclos, existe otra historia «providencial»: la humanidad está globalmente en marcha hacia una *transfiguración* que revela la «teología de lo histórico». Así proceden una junto a otra una teoría spengleriana y una concepción agustiniana. Además del aspecto «metafísico» de esta concepción, se ha criticado con justicia el corte arbitrario y confuso de las civilizaciones y culturas, el conocimiento imperfecto que Toynbee tiene de muchas de ellas, la ilegitimidad de las comparaciones entre una y otra, etc. Raymond Aron subraya de todos modos el mérito principal de esta empresa: el deseo de eludir una historia eurocéntrica, occidentalista. «Spengler quiso rechazar el optimismo racionalista de Occidente a partir de una filosofía biológica y una concepción nietzscheana del heroísmo; Toynbee quiso refutar la soberbia provinciana de los occidentales» [1961*b*, pág. 46].

Michel Foucault ocupa en la historia de la historia un puesto excepcional por tres razones.

En primer lugar porque es uno de los grandes historiadores nuevos. Historiador de la locura, de la clínica, del mundo carcelario, de la sexualidad, introdujo algunos de los nuevos objetos, entre los más «provocadores» de la historia, y mostró uno de los grandes vuelcos de la historia occidental entre fines de la Edad Media y el siglo XIX: la segregación de los desviados.

En segundo lugar porque cumplió con el diagnóstico más perspicaz de esta renovación de la historia. Ve esta renovación bajo cuatro formas:

1) «El proceso al documento»: «La historia, en su forma tradicional, se dedicaba a "memorizar" los *monumentos* del pasado, a transformarlos en *documentos* y a hacer hablar esas huellas que en sí mismas no son verbales, o dicen tácitamente cosas diferentes de las que dicen explícitamente; hoy en cambio la historia es la que transforma los *documentos* en *monumentos*; y donde se descifraban huellas dejadas por los hombres y se descubrían en negativo lo que habían sido, presenta una masa de elementos que hay que aislar, reagrupar, hacer pertinentes, poner en relación, constituir en conjuntos» [1969].

2) «En las disciplinas históricas la noción de discontinuidad adquiere una función de mayor importancia» [*ibidem*].

3) El tema y la posibilidad de una historia *global* empiezan a perder consistencia, y asistimos al delinearse del dibujo, muy diferente de lo que podría llamarse una historia *general*, determinando «la forma

de relación que pueda legítimamente describirse entre... series diferentes» [*ibidem*].

4) Nuevos métodos. La historia nueva encuentra cierta cantidad de problemas metodológicos, algunos de los cuales, sin duda, preexistían ampliamente a ella, pero que en su conjunto la caracterizan. Entre ellos cabe mencionar: la constitución de *corpus* coherentes y homogéneos de documentos (cuerpos abiertos o cerrados, finitos o infinitos), la fijación de un principio de selección (según se quiera tratar de manera exhaustiva la masa documental, practicar un muestreo de acuerdo con métodos estadísticos, o se intente determinar previamente los elementos más representativos); la definición del nivel de análisis y de los elementos que le son pertinentes (en el material estudiado, se pueden relevar las indicaciones numéricas); las referencias —explícitas o no— a acontecimientos, instituciones, prácticas; las palabras empleadas, con sus normas de uso y los campos semánticos que delinean o aun la estructura formal de las proposiciones y los tipos de conexión que los unen; la especificación de un método de análisis (tratamiento cuantitativo de los datos, descomposición según una cantidad de rasgos asignables cuyas correlaciones, desciframiento interpretativo, análisis de las frecuencias y distribuciones se estudian); la delimitación de los conjuntos y subconjuntos que articulan el material estudiado (regiones, períodos, procesos unitarios); la determinación de las relaciones que permiten caracterizar un conjunto (puede tratarse de relaciones numéricas o lógicas; de relaciones funcionales, causales, analógicas; puede tratarse de relaciones entre significante y significado) [*ibidem*].

Por último, Foucault propone una filosofía original de la historia fuertemente vinculada con la práctica y la metodología de la disciplina histórica. Dejamos a Paul Veyne la tarea de caracterizarla: «Para Foucault el interés de la historia no reside en la elaboración de los invariantes, sean filosóficos o se organicen en ciencias humanas; sino en la utilización de los invariantes, sean cuales fueren, para disolver los racionalismos continuamente renacientes. La historia es una genealogía nietzscheana. Por esto la historia según Foucault pasa por ser filosofía (cosa que no es verdadera ni falsa); en todo caso está muy lejos de la vocación empirista tradicionalmente atribuida a la historia. "Que nadie entre aquí si no es o no se convierte en filósofo". Historia escrita en palabras abstractas más que en una semántica de época, cargada todavía de color local; historia que parece en-

contrar por doquier analogías parciales, esbozar tipologías, dado que una historia escrita en una red de palabras abstractas presenta menor diversidad pintoresca que una narración anecdótica» [1978, pág. 378]. «La historia-genealogía a la Foucault ocupa pues por entero el programa de la historia tradicional; no omite la sociedad, la economía, etc., pero estructura de otro modo ese material: no los siglos, los polos o las civilizaciones, sino las prácticas; las intrigas que cuenta son la historia de las prácticas, donde los hombres vieron verdades y sus luchas alrededor de esas verdades. Esta historia de nuevo modelo, esta "arqueología", como la llama su inventor, "se despliega en la dimensión de una historia general"; no se especializa en la práctica, el discurso, en la parte oculta del iceberg, o mejor dicho la parte oculta del discurso y la práctica es inseparable de la parte que aflora» [*ibidem*, pág. 334-385]. «Toda historia es arqueológica por naturaleza y no por elección: explicar o explicitar la historia consiste en alumbrarla por entero, en remitir los supuestos objetivos naturales a las prácticas fechadas y raras que los objetivizan y en explicar estas prácticas, no partiendo de un motor único, sino de todas las prácticas cercanas donde ellas anclan» [*ibidem*, pág. 385].

4. La historia como ciencia: el oficio de historiador

La mejor prueba de que la historia es y debe ser una ciencia la constituye el hecho de que necesita técnicas, métodos, y que se enseña. Más restrictivamente, Lucien Febvre dijo: «Califico a la historia como estudio llevado científicamente y no como ciencia» [1941]. Los teóricos más ortodoxos de la historia positivista, Langlois y Seignobos, expresaron en una fórmula apremiante, que constituye la profesión de fe fundamental de historiador, lo que está en la base de la ciencia histórica: «Sin documentos no hay historia» [1898, ed. 1902, pág. 2].

Pero las dificultades empiezan aquí. Si el documento es más fácil de definir y encontrar que el hecho histórico, que nunca es dado como tal sino construido, no plantea al historiador problemas relevantes.

Ante todo, no se convierte en documento sino después de una investigación y una elección. La investigación es en general cuestión no del historiador mismo, sino de auxiliares que constituyen las re-

servas de documentos con las que el historiador ha de relacionar su propia documentación: archivos, excavaciones arqueológicas, museos, bibliotecas, etc. Las pérdidas, las elecciones de la recolección de documentos, la calidad de la documentación, son condiciones objetivas, pero coactivas, del oficio de historiador. Más delicados son los problemas que se le presentan al historiador mismo a partir de esta documentación.

Se trata en primer lugar de decidir lo que va a considerar como documento y lo que en cambio va a rechazar. Durante mucho tiempo los historiadores creyeron que los verdaderos documentos históricos eran los que esclarecían la parte de la historia de los hombres digna de ser conservada, referida y estudiada: la historia de los grandes acontecimientos (vida de los grandes hombres, acontecimientos militares y diplomáticos, batallas y tratados), la historia política e institucional. Por otra parte, la idea de que el nacimiento de la historia estuviera vinculado con el de la escritura llevaba a privilegiar el documento escrito. Nadie privilegió más que Fustel de Coulanges el texto como documento de historia. En el primer capítulo de la *Monarchie franche* escribía: «Leyes, papeles, fórmulas, crónicas e historias, hay que haber leído todas estas categorías de documentos sin omitir ni una... (El historiador) no tiene otra ambición que la de ver bien los hechos y comprenderlos con exactitud. No es en su imaginación ni en la lógica que los busca; los busca y los capta con la observación minuciosa de los textos, como el químico encuentra los suyos en experimentos cuidadosamente realizados. Su única aptitud consiste en extraer de los *documentos* todo lo que contienen y no añadir a ellos nada que no contengan. El mejor de los historiadores es el que se atiene más a los hechos, el que los interpreta con la mayor corrección, el que no escribe ni piensa sino según esos hechos» [1888, págs. 29-30, 33].

Sin embargo, en una lección en la Universidad de Estrasburgo, el mismo Fustel había declarado: «Allí donde a la historia le faltan los monumentos escritos tiene que pedirle a las lenguas muertas sus secretos, y que en sus formas y en sus palabras mismas adivinen el pensamiento de los hombres que las hablaron. La historia tiene que escrutar las fábulas, los mitos, los sueños de las fantasías, todas esas viejas falsedades, por debajo de las cuales debe descubrir algo real, las creencias humanas. Allí por donde pasó el hombre, donde dejó una impronta de su vida y de su inteligencia, ahí está la historia» [1862, pág. 245; véase también Herrick, 1954].

Toda la renovación de la historia hoy en curso se levanta contra las ideas que Fustel expresó en 1888. Aquí se entrevé la peligrosa ingenuidad que llevaba a la pasividad frente a los documentos. No responden sino a las preguntas del historiador, y éste ha de afrontarlas no por cierto con prejuicios y resentimiento, sino con hipótesis de trabajo. Gracias a Dios, Fustel, que era un gran historiador, no trabajó de acuerdo con el método expuesto en 1888. No se volverá sobre la necesidad de la imaginación histórica.

Lo que se quiere afirmar aquí es el carácter multiforme de la documentación histórica. Replicando en 1949 a Fustel de Coulanges, Lucien Febvre decía: «La historia se hace, no cabe duda, con documentos escritos. Cuando los hay. Pero, si no existen, se puede, se debe hacer sin documentos escritos. Por medio de todo cuanto el ingenio del historiador le permita usar para fabricar su miel, a falta de las flores habitualmente usadas. Con palabras. Con signos. Con paisajes y con ladrillos. Con formas de campos y malas hierbas. Con eclipses lunares y colleras. Con investigaciones sobre piedras realizadas por geólogos, y con análisis de espadas metálicas realizadas por químicos. En una palabra, con todo lo que siendo propio del hombre depende de él, le sirve, lo expresa, significa su presencia, su actividad, sus gustos y sus modos de ser hombre» [1949]. También Marc Bloch [1941-1942] había declarado: «La diversidad de los testimonios históricos es casi infinita. Todo lo que el hombre dice o escribe, todo lo que construye y toca, puede y debe proporcionar información sobre él».

Volveremos a hablar de la extensa documentación histórica actual, especialmente con la multiplicación de la documentación audiovisual, el recurso al documento figurado o propiamente iconográfico, etc. Pero es útil insistir en dos aspectos particulares de esta extensión de la investigación documental.

El primero concierne a la arqueología. El problema no consiste en saber si es una ciencia auxiliar de la historia o una ciencia en sí. Sólo es preciso advertir cómo su desarrollo renovó la historia. Cuando ella dio los primeros pasos, en el siglo XVIII, permitió enseguida a la historia extenderse por el amplio territorio de la prehistoria y la protohistoria y renovó la historia antigua. Estrechamente unida a la historia del arte y las técnicas, constituye un elemento fundamental del ensanchamiento de la cultura histórica que se expresa en la *Encyclopédie*. «Es en Francia donde los "anticuarios" dedican por prime

ra vez al documento arqueológico, objeto de arte, utensilio o resto de construcción, un interés tan vivo cuanto objetivo y desinteresado», dice Duval [1961, pág. 255], que pone de relieve el rol de Peiresc, consejero en el parlamento de Aix. Pero son los ingleses quienes fundan la primera sociedad científica donde la arqueología ocupa un lugar esencial, la Society of Antiquaries de Londres (1707). En Italia empiezan las primeras excavaciones, que anuncian el descubrimiento arqueológico del pasado, en Herculano (1738) y en Pompeya (1748). Un alemán y un francés publican las dos obras más importantes del siglo XVIII en lo que concierne a la introducción del documento arqueológico en historia: Winckelmann, con la *Historia del arte antiguo* (*Geschichte der Kunst des Altertums*, 1764), y el conde de Caylus con *Recueil d'antiquités égyptiennes, étrusques, grecques, romaines et gauloises* (1752-1767). En Francia, el Musée des Monuments Français, cuyo primer conservador fue Alexandre Lenoir en 1769, despertó el gusto por la arqueología y contribuyó a renovar la visión negativa de la Edad Media. Adviértase que la arqueología fue uno de los sectores de la ciencia histórica que más se renovaron en las últimas décadas: evolución del interés del objeto y del monumento al lugar global, urbano o rural, después el paisaje, arqueología rural e industrial, métodos cuantitativos, etc. [véase Schnapp, 1980; Finley, 1971]. La arqueología evolucionó también hacia la constitución de una historia de la cultura material, que es ante todo «historia de los grandes números y de la mayoría de los hombres» [Pesez, 1978; véase también Bucaille y Pesez, 1978] y que ya dio lugar a una obra maestra de la historiografía contemporánea: *Civilisation matérielle et capitalisme* de Fernand Braudel [1967].

Adviértase también que la reflexión histórica hoy se aplica incluso a la ausencia de documentos, a los silencios de la historia. Michel de Certeau analizó sutilmente los «descartes» del historiador hacia las «zonas silenciosas» de las que da como ejemplo «la brujería, la locura, la fiesta, la literatura popular, el mundo olvidado del campesino, Occitania, etc.» [1974, pág. 27]. Pero habla de los silencios de la historiografía tradicional, mientras que creo que hay que ir más lejos: interrogar a la documentación histórica sobre sus lagunas e interrogarse sobre sus olvidos, vacíos, espacios blancos de la historia. Hay que hacer el inventario de los archivos de silencio, y hacer la historia a partir de los documentos y de las ausencias de documentos.

La historia ha llegado a ser científica haciendo la crítica de los documentos que se definen como «fuentes». Paul Veyne [1971] dijo a la perfección que la historia tenía que ser «una lucha contra la óptica impuesta por las fuentes», y que «los verdaderos problemas de la epistemología histórica son problemas de críticas», mientras el centro de toda la reflexión sobre el conocimiento tiene que ser el siguiente: «El conocimiento histórico es lo que las fuentes hacen de él». Veyne une por otra parte a esta constatación la consideración de que «es imposible improvisar historiadores (...) En efecto, es necesario saber qué preguntas plantearse, y también qué problemáticas están superadas: no se escribe sobre la historia política, social y religiosa con las opiniones que tengamos en privado sobre esos temas, por respetables, realistas o avanzadas que sean» [*ibidem*].

Los historiadores, sobre todo del siglo XVII al XIX, pusieron a punto una crítica de los documentos que hoy se ha adquirido, que sigue siendo necesaria pero que resulta insuficiente [véase Salmon, 1969, ed. 1976, págs. 85-140]. Tradicionalmente se distingue una crítica externa, o crítica de autenticidad, de una crítica interna o de credibilidad.

La crítica externa tiende esencialmente a descubrir el origen y a determinar si el documento que se analiza es auténtico o falso. Es un procedimiento fundamental que exige, sin embargo, dos observaciones complementarias.

La primera es que también un documento falso es un documento histórico y puede constituir un valioso testimonio de la época en que fue fabricado y el período durante el cual se le consideró auténtico y se le utilizó.

La segunda es que un documento, especialmente un texto, pudo sufrir en el curso del tiempo manipulaciones aparentemente científicas que hicieron olvidar el original. Por ejemplo, se ha demostrado brillantemente que la carta de Epicuro a Herodoto que se conserva en las *Vidas de filósofos ilustres* de Diógenes Laercio fue manipulada por una tradición secular: el texto de la carta está lleno de apostillas y correcciones que, voluntariamente o no, terminaron sofocándola y deformándola con «una lectura incomprensiva, indiferente o parcial» [Bollack y otros, 1971].

La crítica interna debe interpretar el significado del documento, evaluar la competencia y sinceridad de su autor, medir su exactitud, y controlarlo con otros testimonios. Pero también y sobre todo aquí este programa es insuficiente.

Se trate de documentos conscientes o inconscientes (huellas dejadas por los hombres más allá de toda voluntad de dejar un testimonio a la posteridad), las condiciones de producción del documento tienen que ser cuidadosamente estudiadas. En efecto, las estructuras del poder de una sociedad incluyen la facultad que tienen las categorías sociales y grupos dominantes de dejar, voluntaria o involuntariamente, testimonios susceptibles de orientar la historiografía en este u otro sentido. El poder sobre la memoria futura, el poder de perpetuación, tiene que ser reconocido y descifrado por el historiador. Ningún documento es inocente. Debe ser juzgado. Todo documento es un monumento que hay que saber desestructurar, desmontar. El historiador no sólo tiene que saber discernir la falsedad, evaluar la credibilidad de un documento, tiene que desmitificarlo. Los documentos no se convierten en fuentes históricas sino después de haber sufrido un tratamiento destinado a transformar su función de mentira en confesión de verdad [véanse Le Goff, ob. cit., 2ª parte, cap. III, # 1; e Immerwahr, 1960].

Jean Bazin, al analizar la producción de un «relato histórico» —el relato del advenimiento de un célebre rey de Segú, Malí, a comienzos del siglo XIX, hecho por un letrado musulmán apasionado por la historia en Segú en 1970— advierte que «dado que se da no como invento, un relato histórico es siempre una trampa: se puede creer fácilmente que su objeto le atribuya un sentido, que no diga nada más que lo que cuenta», mientras que, en realidad, «la lección de la historia oculta otra, de política o de ética, que queda por hacer» [Bazin, 1979, pág. 446]. Así que con la ayuda de una «sociología de la producción narrativa», hay que estudiar las «condiciones de la historicización». Por una parte, hay que conocer el estatuto de los decidores de historia (relevo válido para los diversos tipos de productores de documentos y para los mismos historiadores en los diversos tipos de sociedades), por otra reconocer los signos del poder dado que «este tipo de relato pertenecería más bien a una metafísica del poder». Sobre el primer punto Bazin señala que «entre el soberano y sus súbditos, los especialistas de relatos ocupan una suerte de tercera posición de ilusoria neutralidad: de una parte y de otra, en todo momento, invitados a fabricar la imagen que los súbditos tienen del soberano, así como la que el soberano tiene de los súbditos» [*ibidem*, pág. 456]. Bazin acerca su análisis al realizado por Louis Marin apoyándose en el *Projet de l'histoire de Louis XIV* con el cual

Pellisson-Fontanier trató de lograr el cargo de historiógrafo oficial. «El rey necesita al historiador, porque el poder político no puede lograr su cumplimiento, su absoluto, sino mediante cierto uso de la fuerza, que es el punto de aplicación de la fuerza del poder narrativo» [Marin, 1979, pág. 26; véase Marin, 1978].

La puesta a punto de métodos que hacen de la historia un oficio y una ciencia fue larga y prosigue. En Occidente ha pasado por momentos de estancamiento, de aceleración y de amortización, a veces por retrocesos; no avanzó con el mismo ritmo en todas sus partes, no siempre dio el mismo contenido a las palabras con las que se intentaba definir sus objetivos, incluso el aparentemente más «objetivo», el de la verdad. Seguiremos las grandes líneas de su desarrollo desde el doble punto de vista de las concepciones y los métodos por una parte, de los instrumentos de trabajo por otra. Los momentos esenciales parecen ser el período grecorromano del siglo V al I antes de Cristo, que inventa el «discurso histórico», el concepto de testimonio, la lógica de la historia y funda la historia sobre la verdad; el siglo IV, durante el cual el cristianismo elimina la idea de azar ciego, da un sentido a la historia, difunde un cálculo del tiempo y una periodización de la historia; el Renacimiento, que comienza trazando una crítica de los documentos fundada en la filología y termina con la concepción de la historia perfecta; el siglo XVII, que con los bolandistas y los benedictinos de Saint-Maur sienta las bases de la erudición moderna; el siglo XVIII, que crea las primeras instituciones consagradas a la historia y ensancha el campo de las curiosidades históricas; el siglo XIX, que pone a punto los métodos de la erudición, constituye las bases de la documentación histórica y extiende la historia por doquier; la segunda parte del siglo XX, a partir de los años 30, conoce simultáneamente una crisis y una moda de la historia, una renovación y un considerable ensanchamiento del territorio del historiador, una revolución documental. Vamos a dedicar la última parte de este artículo a esta fase reciente de la ciencia histórica. Por otra parte no hay que creer que las largas etapas en que la ciencia histórica no dio saltos no pasaron por progresos en el oficio del historiador, como lo demostró brillantemente Bernard Guenée en lo que hace a la Edad Media [1977, 1980].

Con Herodoto lo que ingresa en el relato histórico no es la importancia del testimonio. Para él, el testimonio por excelencia es el personal, donde el historiador puede decir: vi, sentí. Esto es espe-

cialmente cierto en lo que hace a su investigación consagrada a los bárbaros, cuyos países recorrió en sus viajes [véase Hartog, 1980]. Es cierto también en cuanto al relato de las guerras persas, acontecimientos de la generación que lo precedió y de la que recoge el testimonio directamente o de oídas. Esta prioridad acordada al testimonio oral y al vivido perdurará en la historia, resultará más o menos atenuada cuando la crítica de los documentos escritos pertenecientes a un pasado lejano se ponga en primer plano, pero será reanudada significativamente. Así, en el siglo XIII, miembros de las nuevas órdenes mendicantes, dominicos y franciscanos, privilegian en su deseo de adherir a la nueva sociedad el testimonio oral personal, el contemporáneo o el muy cercano, prefiriendo por ejemplo insertar en sus sermones *exempla* cuyos temas están sacados de su experiencia (*audivi*) antes que de su ciencia libresca (*legimus*). Las *Memorias*, sin embargo, se han ido convirtiendo más en elementos al margen de la historia que en historia misma, dado que la complacencia de los autores respecto de sí mismos, la búsqueda de efectos literarios, el gusto por la pura narración, las separan de la historia y hacen de ellas un material —relativamente sospechoso— de la historia. «Reagrupar historiadores y memorialistas es concebible desde una perspectiva puramente literaria», subrayan Jean Ehrard y Guy Palmade [1964, pág. 7], que descartaron de su excelente estudio el género memorialista. El testimonio tiende a reingresar en el terreno histórico y en todo caso plantea al historiador problemas con el desarrollo de los *medios*. La evolución del periodismo, el nacimiento de la «historia inmediata», el «regreso del acontecimiento» [véase Lacouture, 1978; Nora, 1974].

Arnaldo Momigliano [1972, ed. 1975, págs. 13-15] subrayó que los «grandes» historiadores de la antigüedad grecorromana trataron exclusiva y preferencialmente el pasado cercano. Después de Herodoto, Tucídides escribe la historia de la guerra del Peloponeso, acontecimiento contemporáneo; Jenofonte trató las hegemonías de Esparta y de Tebas, de las que fue testigo; Polibio dedicó la parte esencial de sus *Historias* al período que va de la segunda guerra púnica a su época. Salustio y Livio hicieron lo mismo, Tácito analizó el siglo anterior al suyo y Ammiano Marcellino se interesó sobre todo por la segunda mitad del siglo IV. A partir del siglo V a.C. los historiadores antiguos estuvieron en condiciones de recoger buena documentación sobre el pasado, lo cual no impidió que se interesaran sobre todo por los acontecimientos contemporáneos o recientes.

La prioridad acordada a los testimonios vividos o directamente recogidos no impidió a los historiadores antiguos hacer la crítica de estos testimonios. Por ejemplo Tucídides: «En cuanto (...) a los hechos verificados durante la guerra, no creo oportuno describirlos a través de informaciones recabadas al primer llegado, o por mi talento; sino que creí que debía escribir los hechos que yo mismo presencié y los referidos por otros analizándolos con exactitud, uno a uno, en la medida de lo posible. Es muy difícil la búsqueda de la verdad porque quienes habían estado presentes en los hechos no los referían del mismo modo, sino según su buena o mala memoria, y según su simpatía por una u otra parte. Tal vez mi historia resulte a quienes la escuchen menos deleitosa, porque le faltan elementos fabulosos; pero para mí sería suficiente que la juzgaran útil quienes quieran indagar la realidad clara y segura de lo que sucedió en el pasado y que un día puede suceder también de acuerdo con las vicisitudes humanas, de modo igual o muy similar. Precisamente fue compuesta como una adquisición para la eternidad, y no para ser escuchada y ganar el certamen de un día» [*La guerra del Peloponeso*, I, 22].

Con Polibio, el objetivo del historiador es algo más que una lógica de la historia. Es la búsqueda de las causas. Atento al método, Polibio dedica todo el libro XII de sus *Historias* a definir el trabajo del historiador a través de la crítica a Timeo de Tauromenio. Antes había definido su objetivo. Antes de una monografía histórica, escribir una historia general, sintética y comparada: «Ninguno de los escritores contemporáneos asumió la tarea de escribir una historia universal (...) sólo a partir del estudio cuidadoso de la conexión y confrontación recíproca de todos los hechos, de sus analogías y diferencias, se puede llegar a extraer de la historia no sólo lo útil sino también lo agradable» [I, 4]. Y sobre todo la afirmación esencial: «Los historiadores y los lectores tienen que atender no tanto a la exposición de los hechos cuanto a las circunstancias que los precedieron, a las concomitantes y subsiguientes a los hechos mismos; porque si se eliminan del estudio de la historia las causas, los medios y los fines que determinaron los acontecimientos y el resultado afortunado o no que tuvieron, lo que queda en la historia es un espectáculo declamatorio, no una obra instructiva, y si produce un goce momentáneo, no sirve para el futuro (...) Las partes indispensables de la historia son las que consideran las consecuencias, las circunstancias concomitantes y especialmente las causas de los acontecimientos» [*ibidem*, III, 31 y 32].

Dicho esto, no hay que olvidar que Polibio coloca en el primer lugar en la causalidad histórica la noción de fortuna; el primer criterio que utiliza para evaluar un testimonio o un destino es de orden moral; además, los discursos ocupan un gran espacio en su obra [véase Pédech, 1964].

Los historiadores antiguos fundaron la historia sobre todo en la verdad. «Lo propio de la historia es ante todo contar la historia de acuerdo con la verdad», asegura Polibio. Y Cicerón formula las definiciones que seguirán siendo válidas durante la Edad Media y el Renacimiento. Sobre todo ésta: «*Nam quis nescit primam esse historiae legem, ne quid falsi dicere audeat? Deinde ne quid veri non audeat?*» «¿Quién no sabe que la primera ley de la historia es no atreverse a decir nada falso? ¿Y por consiguiente decir todo lo que es verdad?» [*De oratore*, II 15, 62]. Y en el célebre apóstrofe donde reclama para el orador el privilegio de ser el mejor intérprete de la historia, el que le asegura la inmortalidad, y donde lanza la famosa definición de la historia como «maestra de vida», olvidamos que, en este texto que en general no se cita entero, Cicerón llama a la historia «luz de verdad» («*Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis, qua voce alia nisi oratoris immortalitati commendatur?*» [*ibidem*, 9, 36]).

Aun cuando Momigliano insistió justamente en el gusto de los historiadores antiguos por la nueva historia, no habría que exagerar diciendo como Collingwood [1932], que «su método lo ataba a una cuerda cuya longitud era la de la memoria viviente: la única fuente (...) era un testigo ocular con quien pudiera conversar cara a cara». Tácito, por ejemplo, hace el elogio de los modernos —lo cual va contra la tradición romana— pero muestra su conocimiento y su dominio cronológico del pasado; de un pasado que a decir verdad aplana y acerca al presente: «Cuando oigo hablar de los antiguos me imagino hombres que nacieron y vivieron mucho tiempo atrás; pasan por mis ojos Ulises y Néstor, cuya época precede a la nuestra en cerca de mil trescientos años. En cambio ustedes mencionan a Demóstenes e Hipérides que por lo que consta gozaron de fama en los tiempos de Felipe y de Alejandro a quienes, sin embargo, sobrevivieron. De lo que resulta claro que entre nuestra época y la de Demóstenes transcurren más de trescientos años. Ahora bien, si consideras ese intervalo en relación con la fragilidad de nuestras personas particulares, tal vez te parezca largo; pero confrontado con la verdadera

duración de los siglos y con la consideración de este tiempo infinito, es muy breve y cercano. En efecto, si como escribe Cicerón en Hortensio, el verdadero gran año es aquel en que se reproduce absolutamente idéntica una determinada posición del cielo y las estrellas, y si ese año abarca doce mil novecientos cincuenta y cuatro de los que nosotros llamamos años, el Demóstenes de ustedes, que me presentan como viejo y antiguo, empezó a existir no sólo en el mismo año sino incluso en el mismo mes» [*Dialogus de oratoribus*, 16, 5-7].

Más que la finalidad otorgada a la historia, lo que, desde el punto de vista del instrumental y el método del historiador, parece importante con la historiografía cristiana es su impacto sobre la cronología. Claro que esta última pasó por su primera elaboración por obra de los historiadores antiguos —los que en general no se consideran entre los grandes— que utilizaron los historiadores cristianos. Diodoro Siculo estableció una concordancia entre los años consulares y las olimpíadas. Trogo Pompeo, conocido a través de una síntesis de Justino, presentó el tema de los cuatro imperios sucesivos. Pero los primeros historiadores cristianos tuvieron una influencia decisiva sobre el trabajo histórico y sobre el encuadramiento cronológico de la historia.

Eusebio de Cesárea, autor a comienzos del siglo IV de una *Crónica*, después de una *Historia eclesiástica*, fue «el primer historiador antiguo en manifestar la misma atención de un historiador moderno por la cita fiel del material copiado y la correcta identificación de sus fuentes» [Chesnut, 1978, pág. 245]. Esta utilización crítica de los documentos permitió a Eusebio y a sus sucesores remontarse con seguridad más allá de la memoria de los testimonios vivientes. En términos más generales, Eusebio, cuya obra es «un intento paciente, escrupuloso y sobre todo profundamente humano de sistematizar las relaciones del cristianismo con el siglo» [Sirinelli, 1961, pág. 495], no trató de privilegiar una cronología precisamente cristiana, y la historia judeo-cristiana que hace empezar con Moisés no es para él más que una entre otras [*ibidem*, págs. 59-61]; «su proyecto un poco ambiguo de una historia sincrónica se sitúa entre una visión ecuménica y un simple perfeccionamiento de la erudición» [*ibidem*, pág. 63].

Los historiadores cristianos tomaron del Antiguo Testamento (el sueño de Daniel [*Daniel*, 7]) y de Justino el tema de la sucesión de los cuatro imperios: babilonio, persa, macedonio y romano. Eusebio, cuya crónica fue retomada y puesta a punto por san Jerónimo y

san Agustín, expuso una periodización de la historia en función de la historia sagrada que distinguía seis edades (hasta Noé, hasta Abraham, hasta David, hasta el cautiverio en Babilonia, hasta Cristo, después de Cristo) y que Isidoro de Sevilla en el *Chronicon* (comienzo del siglo VII) y Beda en *Opera de temporibus* (comienzos del siglo VIII) trataron de calcular. Los problemas de fecha, cronología, son esenciales para el historiador. También aquí los historiadores y las sociedades antiguas habían sentado sus bases. Las enumeraciones reales de Babilonia y Egipto proporcionaron los primeros cuadros cronológicos, el cálculo de años por reinado empezó hacia el 2000 a.C. en Babilonia. En el año 776 empieza el cálculo de las olimpíadas, en el 754 la lista de los éforos de Esparta, en el 686-685 la de los arcontes epónimos de Atenas, en el 508 el cálculo consular de Roma. En el 45 a.C. César instituyó en Roma el calendario juliano. El cálculo eclesiástico cristiano se refiere sobre todo a la fecha de la fiesta de Pascua. Las vacilaciones duraron mucho, tanto para fijar el comienzo de la cronología como el del año. Las actas del concilio de Nicea están fechadas tanto con el nombre de los cónsules como de acuerdo con los años de la era de los Seleucidas (312-311 a.C.). Los cristianos latinos adoptaron primero por lo general la época de Diocleciano o los mártires (284); pero en el siglo VI el monje romano Dionisio el Pequeño propuso adoptar la era *ab incarnatione*, esto es, fijar como comienzo de la cronología el nacimiento de Cristo. El uso no se introdujo definitivamente hasta el siglo XI. Pero todas las investigaciones sobre el cálculo eclesiástico, cuya expresión más relevante fue el tratado de *De temporum ratione* de Beda (725), a pesar de las vacilaciones y los jaques constituyeron una etapa importante en el camino del dominio del tiempo [véase el parágrafo dedicado al «Calendario»; Cordoliani, 1961; Guenée, 1980, págs. 147-165].

Bernard Guenée mostró cómo el Occidente medieval tuvo historiadores empeñados en la reconstrucción de su pasado y dueños de una lúcida erudición. Estos historiadores, que hasta el siglo XIII fueron sobre todo monjes, se beneficiaron ante todo de un acrecentamiento de la documentación. Se vio que los archivos son un fenómeno muy antiguo, pero la Edad Media acumuló papeles en los monasterios, en las iglesias, en la administración real, y multiplicó las bibliotecas. Se constituyeron los legajos, el sistema de citas, que precisaban libro y capítulo, se generalizó, especialmente bajo la influencia del monje Graziano, autor de una compilación del derecho canónico, el *Decre-*

tum, en Bolonia (*c.* 1140), y del teólogo Pedro Lombardo, obispo de París, muerto en 1160. Se puede considerar el final del siglo XI y la mayor parte del siglo XII como «el tiempo de una erudición triunfante». La escolástica y las universidades, indiferentes y aun hostiles respecto de la historia, que en ellas nunca se enseñó [Borst, 1969], sellaron cierta regresión de la cultura histórica. Sin embargo, «un amplio público laico siguió amando la historia», y a finales de la Edad Media estos aficionados —caballeros o comerciantes— se multiplicaron, y el gusto por la historia nacional pasó a un primer plano mientras se afianzaban los estados y naciones. De todos modos, el lugar de la historia en el saber seguía siendo modesto; hasta el siglo XIV fue considerada como una ciencia auxiliar de la moral, del derecho y sobre todo de la teología [véase Lammers, 1965], aunque Hugo de San Víctor, en la primera mitad del siglo XII, dijera en un texto relevante (*De tribus maximis circumstanciis gestorum*) que era *fundamentum omnis doctrinae*, «el fundamento de toda ciencia»; pero la Edad Media no representa un hiato en la evolución de la ciencia de la historia; por el contrario, conoció «la continuidad del esfuerzo histórico» [Guenée, 1980, pág. 367].

Los historiadores del Renacimiento prestaron servicios eminentes a la ciencia histórica; impulsaron la crítica de los documentos con ayuda de la filología, empezaron a «laicizar» la historia y a eliminar de ella los mitos y leyendas, colocaron las bases de las ciencias auxiliares de la historia y estrecharon la alianza de la historia con la erudición.

El comienzo de la crítica científica de los textos se remonta a Lorenzo Valla, que en su *De falso credita et ementita Constantini donatione declaratio* (1440), escrita a petición del rey aragonés de Nápoles en lucha con la Santa Sede, prueba que el texto es falso porque la lengua empleada no puede remontarse al siglo IV, sino que pertenece a cuatro o cinco siglos más tarde: así las pretensiones del papa sobre los Estados de la Iglesia fundadas en esta supuesta donación de Constantino al papa Silvestre se fundaban sobre la falsificación carolingia. «Así nació la historia como filología, es decir, como conciencia crítica de sí y de los otros» [Garin, 1951, pág. 115]. Valla aplicó la crítica de los textos a los historiadores de la antigüedad, Livio, Herodoto, Tucídides, Salustio, y también el Nuevo Testamento, en sus *Adnotationes*, para las cuales Erasmo escribió el prefacio de la edición parisina de 1505. Pero sus *Historiae Ferdinandi regis Arago-*

niae, padre de su protector, llevada a cabo en 1445 y publicada en París en 1521, no es más que una serie de anécdotas referidas esencialmente a la vida privada del soberano [véase Gaeta, 1955]. Como Biondo es entre los historiadores humanistas el primer erudito, Valla es el primer crítico.

Después de los trabajos de Bernard Guenée tal vez no se pueda mantener una afirmación tan radical. En sus manuales de historia antigua (*Roma instaurata*, 1446, impresa en 1471; *Roma triumphans*, 1459, impresa en 1472) y en su *Romanorum decades*, que son una historia de la Edad Media desde 412 a 1440, Biondo fue un gran recolector de fuentes, pero en sus obras no hay crítica de las fuentes ni sentido de la historia: los documentos se publicaron uno junto al otro; a lo sumo en las *Decades* el orden es cronológico; pero Biondo, secretario del papa, fue el primero en insertar la arqueología en la documentación histórica.

En el siglo xv los historiadores humanistas inauguraron una ciencia histórica profana libre de fábulas y de invenciones sobrenaturales. Aquí el gran nombre es Leonardo Bruni, canciller de Florencia, cuyas *Historiae florentini populi* (hasta 1404) ignoran las leyendas sobre la fundación de la ciudad y no hablan nunca de la intervención de la providencia. «Con él empezó el camino hacia una explicación natural de la historia» [Fueter, 1911]. Hans Baron [1932] pudo hablar de la *Profanisierung* de la historia.

El rechazo de los mitos pseudohistóricos dio lugar a una larga polémica a propósito de los supuestos orígenes troyanos de los francos. De vez en cuando, Etienne Pasquier en las *Recherches de la France* (el primer libro es de 1560; diez libros en la edición póstuma de 1621), François Hotman en su Franco-Gallia (1573), Claude Fauchet en las *Antiquités gauloises et françoises jusque à Clovis* (1599) y Lancelot-Voisin de La Popelinière en el *Dessein de l'histoire nouvelle des François* (1599) ponen en duda el origen troyano, mientras Hotman sostiene de modo convincente el origen germánico de los francos.

Hay que subrayar en estos progresos del método histórico el papel de la Reforma. Suscitando polémicas sobre la historia del cristianismo y libres de la tradición eclesiástica autoritaria, los reformados contribuyeron a la evolución de la ciencia histórica.

Por último, los historiadores del siglo xvi, sobre todo los franceses de la segunda mitad del siglo, retomaron la antorcha de la erudi-

ción de los humanistas italianos del Cuatrocientos. Guillaume Budé aporta una importante contribución a la numismática con su tratado sobre las monedas romanas: *De asse et partibus eius* (1514). Giuseppe Giusto Scaligero partió de la cronología en *De emendatione temporum* (1583). El protestante Isaac Casaubon, «fénix de los eruditos», replica a los «Anales eclesiásticos» del muy católico cardinal Cesare Baronio (1588-1607) con sus Exercitationes (1612); también el flamenco Justo Lipsio enriquece la erudición histórica, sobre todo en el campo filológico y numismático. Se multiplican los diccionarios, como el *Thesaurus linguae latinae* de Robert Estienne (1531) y el *Thesaurus grecae linguae* de su hijo Henri (1572). El flamenco Jan Gruter publica el primer *Corpus inscriptionum antiquarum* del cual Scaligero compila el índice. Por último, no hay que olvidar que el siglo XVI da a la periodización histórica la noción de siglo (véase Le Goff, ob. cit., 2ª parte, cap. II).

Mientras los humanistas, imitando la antigüedad, a pesar de los progresos de la erudición mantenían a la historia en el campo de la literatura, algunos de los grandes historiadores del siglo XVI y comienzos del XVII se distinguen explícitamente de los hombres de letras. Muchos son juristas (Bodin, Vignier, Hotman, etc.) y estos *savants gens de robe* anuncian la historia de los *philosophes* del siglo XVIII [Huppert, 1970]. Donald Kelley mostró [1964] que la historia de los orígenes y la naturaleza del feudalismo no se remonta a Montesquieu, sino a los debates de los eruditos del siglo XVI.

La historia nueva que querían promover los grandes humanistas de finales del siglo XVI y comienzos del XVII fue duramente combatida en la primera parte del siglo XVII, e incluida entre las manifestaciones de libertinaje. El resultado fue la creciente separación entre erudición e historia (en el sentido de historiografía), relevada por Paul Hazard [1935] y George Huppert [1970]. La erudición hizo progresos decisivos durante el siglo de Luis XIV, mientras la historia pasaba por un profundo eclipse.

«Los estudiosos del siglo XVII parecen desinteresarse de los grandes problemas de la historia general. Compilan glosarios, como ese gran leguleyo que fue Du Cange (1610-1688). Escriben vidas de santos como Mabillon. Publican fuentes para la historia medieval, como Baluze (1630-1718), estudian las monedas como Vaillant (1632-1706). En suma, tienden a investigaciones propias de anticuarios antes que de historiadores» [*ibidem*, pág. 178].

Dos empresas tuvieron una importancia particular. Se colocan en el marco de una investigación colectiva: «La gran innovación consiste en el hecho de que en los años del reinado de Luis XIV, la erudición fue conducida *colectivamente*» [Lefebvre, 1945-1946]. En efecto, es una de las condiciones que exige la erudición.

La primera es la obra de los jesuitas, cuyo iniciador fue Héribert Roswey (Rosweyde), muerto en Amberes en 1629, que había establecido una suerte de repertorio de vida de santos, manuscritos conservados en las bibliotecas belgas. Partiendo de sus documentos, Jean Bolland hizo que sus superiores aprobaran el plan de una publicación de vidas de santos y documentos hagiográficos, presentados de acuerdo con el orden del calendario. Así se formó un grupo de jesuitas especializados en hagiografía, a quienes se denominaría bolandistas, y que publicaron en 1643 los dos primeros volúmenes del mes de enero de los «*Acta Sanctorum*». Los bolandistas siguen en plena actividad en un campo que no dejó de estar en el primer puesto de la erudición y la investigación histórica. En 1675 un bolandista, Daniel van Papenbroeck (Papebroch) publicó en el tomo II de abril de los «*Acta Sanctorum*» una disertación «sobre el discernimiento entre lo verdadero y lo falso en los viejos códices». Papenbroeck no fue especialmente hábil en la aplicación de su método. Un benedictino francés, Mabillon, se convertiría en el verdadero fundador de la diplomática.

Jean Mabillon pertenecía al otro *équipe* que daba a la erudición sus patentes de nobleza, la de los benedictinos de la congregación reformada de Saint-Maur, que hicieron entonces de Saint-Germain-des-Près, en París, «la ciudadela de la erudición francesa».

Su programa de trabajo había sido redactado en 1648 por Luc d'Achéry. Su campo abrazaba a los padres de la Iglesia griegos y latinos, la historia de la Iglesia, la historia de la orden benedictina. En 1681, Mabillon, para refutar a Papenbroeck, publicó *De re diplomatica*, que estableció las normas de la diplomática (estudio de los «diplomas») y los criterios que permiten discernir la autenticidad de los actos públicos o privados. Marc Bloch, no sin exageración, ve en «1681, el año de la publicación de *De re diplomatica*, una gran fecha en la historia del espíritu humano» [1941-1942]. La obra enseña sobre todo que la concordancia de dos fuentes independientes establece la verdad, e inspirándose en Descartes aplica el principio de «hacer en todas partes desmontajes tan completos y revisiones tan genera-

les» como para quedar «seguros de no omitir nada» [Tessier, 1961, pág. 641]. Se conocen dos anécdotas que muestran hasta qué punto, al pasar del siglo XVII al XVIII, el divorcio entre la historia y la erudición se hizo profundo. El padre Daniel, historiógrafo oficial de Luis XIV, que Fueter [1911] definió, sin embargo, como «un trabajador concienzudo», cuando se disponía a escribir su *Histoire de la milice française* (1721), fue llevado a la biblioteca real donde le mostraron mil doscientas obras que podían serle útiles. Durante casi una hora consultó varias de ellas y por fin declaró que «todos esos libros eran papelería inútil que no necesitaba para escribir su historia». El abad de Vertot había terminado una obra sobre el asedio de Rodas por parte de los turcos; le trajeron documentos nuevos. Él los rechazó diciendo: «Ya hice mi asedio» [Ehrard y Palmade, 1964, pág. 28].

Este trabajo de erudición prosiguió y se extendió en el siglo XVIII. El trabajo histórico se adormiló, despertó sobre todo en ocasión del debate sobre los orígenes —germánicos o romanos— de la sociedad y las instituciones francesas. Algunos historiadores volvieron a la búsqueda de las causas, pero uniendo la erudición atenta a esta reflexión intelectual. Esta alianza justifica —a pesar de algunas injusticias para con el siglo XVI— la opinión de Collingwood: «En el sentido estricto en que Gibbon y Mommsen son historiadores, no hay historiador antes del siglo XVIII», esto es, no hay autores de «un estudio crítico o constructivo cuyo campo sea todo el pasado humano tomado en su integridad y cuyo método sea la reconstrucción del pasado a partir de los documentos escritos y no escritos, analizados e interpretados con espíritu crítico» [citado en Palmade, 1968, pág. 432].

Por su parte, Henri Marrou subrayó que «lo que constituye el mérito de Gibbon [célebre autor inglés de la *History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 1776-1788] es precisamente haber realizado la síntesis entre el aporte de la erudición clásica, tal como se había formulado poco a poco entre los primeros humanistas hasta los benedictinos de Saint-Maur y sus émulos, y el sentido de los grandes problemas humanos considerados desde lo alto y ampliamente, como podía haberlo desarrollado en él la familiaridad con los filósofos» [1961, pág. 27].

Con el racionalismo filosófico —que como se ha visto no tuvo sino consecuencias fecundas en la historia— con el definitivo rechazo de la Providencia y la búsqueda de causas naturales, los horizon-

tes de la historia se extienden a todos los aspectos de la sociedad y a todas las civilizaciones. Fenelon, en un *Projet d'un traité sur l'histoire* (1714), pretende del historiador que estudie «las costumbres y el estado de todo cuerpo natural», que muestre su originalidad, su verdad —lo que los pintores llaman la indumentaria— y simultáneamente los cambios: «Toda nación tiene sus costumbres, muy diferentes de las de los pueblos vecinos, todo pueblo cambia a menudo a través de sus propias costumbres» [mencionado en Palmade, 1968, pág. 432]. Voltaire, en sus *Nouvelles considérations sur l'histoire* (1744), había pretendido una «historia económica, demográfica, historia de las técnicas y las costumbres y no sólo historia política, militar, diplomática. Historia de los hombres, y no sólo historia de los reyes y los grandes. Historia de las estructuras y no sólo de los acontecimientos. Historia en movimiento, historia de las evoluciones y transformaciones, y no historia estática, historia-marco. Historia explicativa, y no meramente historia narrativa, descriptiva, o dogmática. En fin, historia global...» [Le Goff, 1978].

Al servicio de este programa —o de programas menos ambiciosos— el historiador pone una cuidadosa erudición que iniciativas cada vez más numerosas y, lo que es nuevo, las instituciones, tratan de satisfacer. En este siglo de academias y *sociétés savantes*, la historia o lo que a ella concierne no es olvidado.

En el plano de las instituciones, la elección de un ejemplo puede recaer sobre la Académie des Inscriptions et Belles Lettres de Francia. La «pequeña academia» fundada por Colbert en 1663 no comprendía más que cuatro miembros y su misión era puramente utilitaria: compilar las inscripciones de las medallas y los monumentos que perpetuaron la gloria del rey Sol. En 1701 sus efectivos fueron elevados a cuarenta y se convirtió en autónoma. Fue rebautizada con su nombre actual en 1716, y a partir de 1717 publicó regularmente memorias dedicadas a la historia, la arqueología y la lingüística, y emprendió la edición del *Recueil des ordonnances des rois de France*.

En el nivel de los instrumentos de trabajo, se pueden mencionar por una parte el *Art de vérifier les dates*, de la que los maurinos publicaron la primera edición en 1750; por otra la constitución, alrededor de 1717-1720, de los Archivos reales de Turín, cuyos reglamentos son la mejor expresión de la archivística del tiempo, y la impresión del catálogo de la biblioteca real de París (1739-1753).

Haüsser, autor de una *Historia de Alemania* (*Deutsche Geschichte*, 1854-1857) en el siglo XIX, Treitschke, etc. El nombre más grande de la gran escuela histórica alemana del siglo XIX es Ranke, de cuyo rol ideológico en el historicismo ya nos ocupamos. Se le recuerda como el fundador en 1840 del primer seminario de historia donde maestros y alumnos se dedicaban a la crítica de textos.

La erudición alemana había ejercido una fuerte seducción sobre los historiadores europeos del siglo XIX, incluidos los franceses, que no estaban lejos de pensar que la guerra de 1870-1871 había sido ganada por los maestros prusianos y los eruditos alemanes. Un Monod, un Jullian, un Seignobos, por ejemplo, fueron a completar su formación en los seminarios del otro lado del Rin. Marc Bloch había de confrontarse también él con la erudición alemana en Leipzig. Un alumno de Ranke, Godefroid Kurth, fundó en la Universidad de Lieja un seminario donde el gran historiador belga Henri Pirenne, que en el siglo XX contribuiría a fundar la historia económica, hizo su aprendizaje.

Sin embargo, saliendo de Alemania, los peligros de la erudición alemana aparecieron a fines del siglo XIX. Camille Jullian en 1896 constataba: «La historia en Alemania se desmenuza y se deshoja», por momentos «se va perdiendo en una suerte de escolástica filológica: los grandes nombres desaparecen uno después de otro; da miedo de ver sobrevenir a los epígonos de Alejandro o a los nietos de Carlomagno...» [mencionado en Ehrard y Palmade, 1964, pág. 77]. El historicismo erudito alemán degeneraba en Alemania, y en otros lugares de Europa, en dos tendencias opuestas: una filosofía de la historia idealista, un ideal erudito positivista que eludía las ideas y excluía de la historia la búsqueda de las causas.

A dos universitarios franceses les tocaría dar su estatuto a esta historia positivista: la *Introduction aux études historiques* [1898] de Langlois y Seignobos, que al definirse como «breviario de los nuevos métodos» retomaba simultáneamente los elementos positivos de una erudición progresista y necesaria y los gérmenes de una esterilización del espíritu y de los métodos de la historia.

Queda por hacer el balance positivo de esta historia erudita del siglo XIX, como hizo Marc Bloch en su *Apologie pour l'histoire*: «El concienzudo esfuerzo del siglo XIX» permitió que «las técnicas de la crítica» dejaran de ser el monopolio «de un puñado de eruditos, exégetas y curiosos» y «el historiador fue llevado de nuevo a la mesa de

trabajo». Hay que hacer triunfar «los preceptos más elementales de una moral de la inteligencia» y «las fuerzas de la razón» que operan en «nuestras humildes notas, en nuestras pequeñas y minuciosas remisiones, que hoy desprecian, sin comprenderlas, muchos bellos espíritus» [1941-1942; véase también Ehrard y Palmade, 1964, pág. 78].

Así, sólidamente establecida sobre las ciencias auxiliares (la arqueología, la numismática, el estudio de los sellos, la filología, la epigrafía, la papirología, la diplomática, la onomástica, la genealogía, la heráldica), la historia se instaló en el trono de la erudición.

5. Historia hoy

En cuanto a la historia hoy, por una parte vamos a esbozar su renovación en tanto práctica científica, y por otra recordaremos su rol en la sociedad.

Vamos a tratar el primer punto de modo relativamente breve, remitiendo a otro estudio [Le Goff, 1978] donde quien escribe presentó la génesis y los principales aspectos de la renovación de la ciencia histórica en el último medio siglo.

Esta tendencia parece sobre todo francesa, pero se manifestó también en otros lugares, especialmente en Gran Bretaña y en Italia, alrededor de las revistas *Past and Present* (después de 1952) y *Quaderni storici* (después de 1966).

Una de sus más antiguas manifestaciones fue el desarrollo de la historia económica y social; hay que mencionar entonces el rol de la ciencia teórica alemana alrededor de la revista *Viertel-jahrsschrift für Sozial-und Wirtschaftsgeschichte*, fundada en 1903, y el del gran historiador belga Henri Pirenne, teórico del origen económico de las ciudades en Europa medieval. En la medida en que la sociología y la antropología desarrollaron un papel importante en el cambio de la historia del siglo xx, la influencia de un gran espíritu como Max Weber y la de los sociólogos y antropólogos anglosajones son bien conocidas.

El éxito de la «historia oral» fue grande y precoz entre los pueblos anglosajones. La moda de la historia cuantitativa fue notoria en todas partes, con la excepción tal vez de los países mediterráneos.

Ruggiero Romano, cuya imagen de la *Storiografia italiana oggi* [1978] impresiona por su inteligencia y sus posiciones tomadas, in-

dicó un grupo de países donde la participación de la historia y los historiadores en la vida social y política —no solamente en la vida cultural— está viva: Italia, Francia, España, los países sudamericanos, Polonia, mientras que el fenómeno no existe en los países anglosajones, rusos y germánicos. Ejemplo pionero de una historia nacional, que integra en sí las adquisiciones y aperturas de la nuevas orientaciones historiográficas, lo constituye la *Storia d'Italia* del editor turinés Einaudi (1972-1976).

En la actualidad el trabajo histórico y la reflexión sobre la historia se desarrollan en un clima de crítica y desencanto en cuanto a la ideología del progreso y, más recientemente en Occidente, de repudio al marxismo, en todo caso al marxismo vulgar. Toda una producción sin valor científico, que pudo ilusionar bajo la presión de la moda y de cierto terrorismo político-intelectual, perdió todo crédito. A la inversa, y en las mismas condiciones, hay que señalar que florece una pseudohistoria antimarxista que parece haber asumido como bandera el tema agotado de lo irracional.

Dado que el marxismo, con excepción de Max Weber, fue el único pensamiento coherente de la historia en el siglo xx, es importante ver lo que se produjo a la luz del desapego de la teoría marxista y la renovación de las prácticas históricas de Occidente, iniciadas hace rato, no contra el marxismo sino fuera de él, aun cuando pensemos con Michel Foucault que algunos problemas capitales para el historiador no pueden plantearse sino a partir del marxismo. En Occidente hay historiadores de valor que se esfuerzan por demostrar que no sólo el marxismo podía llegar a una «buena convivencia» con la nueva historia, sino que está cerca de ella por su consideración de las estructuras, por su concepción de una historia total, y su interés por el campo de la técnica y las actividades materiales.

Pierre Vilar [1973] y Guy Bois [1978] auguraron que la renovación pasaría «a través de ciertos regresos a las fuentes». Algunas obras colectivas como *Aujourd'hui l'histoire* [Hincker y Casanova, 1974] y *Ethnologie et histoire* [Ethnologie, 1975], publicadas en París por Éditions Sociales, manifiestan un deseo de apertura. Una interesante serie de textos publicados hace unos años por historiadores marxistas italianos [Cecchi, 1974] mostró la vitalidad y la evolución de esta investigación. Una obra como *Le féodalisme, un horizon théorique* de Alan Guerreau [1980] manifiesta a pesar de sus excesos la existencia de un pensamiento marxista fuerte y nuevo.

En Occidente se conoce mal la producción histórica de los países del Este. Con excepción de Polonia y Hungría, lo que se conoce no es alentador. Tal vez haya corrientes y trabajos interesantes en Alemania del Este.

Ya señalamos a algunos historiadores del pasado como los antecesores de la nueva historia, por su gusto por la investigación de las causas, su curiosidad en cuanto a las civilizaciones, su interés por lo material, lo cotidiano, la psicología. Desde La Popelinière, a finales del siglo XVI, a Michelet, pasando por Fenelon, Montesquieu, Voltaire, Chateaubriand y Guizot, se trata de una impresionante línea hereditaria en la diversidad. Hay que agregar al holandés Huizinga, muerto en 1945, cuya obra maestra, *El otoño de la Edad Media* [1919], hizo ingresar en la historia la sensibilidad y la psicología colectivas.

La fundación, en 1929, de la revista *Annales* (*Annales d'histoire économique et sociale* en 1929, *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations* en 1945), por Marc Bloch y Lucien Febvre, se considera como el acta de nacimiento de la «nueva historia» [véase Revel y Chartier, 1978; Allegra y Torre, 1977; Cedronio y otros, 1977]. Las ideas de la revista inspiraron en 1947 la fundación por Lucien Febvre, muerto en 1956 (Marc Bloch, resistente, había sido fusilado por los alemanes en 1944), de un instituto de investigación y enseñanza en el campo de las ciencias humanas y sociales, la sexta sesión de ciencias económicas y sociales de la École Pratique des Hautes Études, prevista por Victor Duruy en el momento de la fundación de la escuela en 1868, pero que no pudo concretarse. Convertida en 1975 en la École des Hautes Études en Sciences Sociales, este instituto donde la historia tenía un lugar eminente junto a la geografía, la economía, la sociología, la antropología, la psicología, la lingüística y la semiología, aseguró la difusión en Francia y en el exterior de las ideas que habían estado en el origen de los *Annales*.

Estas ideas se pueden sintetizar en la crítica del hecho histórico, de la historia *événementielle*, especialmente política; en la búsqueda de una colaboración con las otras ciencias sociales (los inspiradores del «espíritu» de los *Annales* fueron el economista François Simiand, quien publicó en 1903 en la *Revue de Synthèse Historique*, pionera de la nueva historia bajo el impulso de Henri Berr, un artículo: «Méthode historique et science sociale», donde denunciaba los «ídolos» «políticos», «individuales» y «cronológicos», artículo que inspiró el programa de los *Annales*; el sociólogo Emile Durkheim, el sociólo-

go y antropólogo Marcel Mauss); en el reemplazo de la historia-relato por la historia-problema; en la atención por el presente de la historia. Fernand Braudel, autor de una «tesis» revolucionaria sobre *La Méditerrannée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, 1966, donde la historia se descomponía en tres planos degradantes, el «tiempo geográfico», el «tiempo social» y el «tiempo individual» —lo *événementiel* llevado a la tercera parte— publicó en los *Annales* el artículo sobre la «larga duración» [1958], que debía inspirar después una parte importante de la investigación histórica.

Durante los años setenta, coloquios y obras, a menudo colectivas, se centraron sobre las nuevas orientaciones de la historia. Un trabajo de conjunto [Le Goff y Nora, 1974] presentó bajo el título de *Faire l'histoire* los «nuevos problemas», las «nuevas aproximaciones» y los «nuevos objetivos» de la historia. Entre los primeros, lo cuantitativo en la historia, la historia conceptualizante, la historia antes de la escritura, la historia de los pueblos sin historia, la aculturación, la historia ideológica, la historia marxista, la nueva historia *événementielle*. Los segundos concernían a la arqueología, la economía, la demografía, la antropología religiosa, los nuevos métodos de la historia de la literatura, el arte, las ciencias, la política. La elección de los nuevos objetos se había fijado en el clima, el inconsciente, el mito, la mentalidad, la lengua, el libro, los jóvenes, el cuerpo, la cocina, la opinión pública, el film, la fiesta.

Cuatro años después, *La nouvelle histoire* [Le Goff, Chartier y Revel, 1978], dirigiéndose a un público todavía más amplio, atestiguaba los progresos de la vulgarización de la nueva historia y los rápidos desplazamientos de interés dentro de su ámbito, junto con la focalización alrededor de algún tema: antropología histórica, cultura material, imaginario, historia inmediata, larga duración, marginales, mentalidad, estructuras.

El diálogo de la historia con las otras ciencias proseguía, se profundizaba, se concentraba y ensanchaba al mismo tiempo.

Se concentraba. Junto a la persistencia de las relaciones entre historia y economía [atestiguada por Lhomme, 1967, por ejemplo], historia y sociología (un testimonio entre otros es el de Alain Touraine, quien declara [1977, pág. 274]; «No separo el trabajo de la sociología de la historia de una sociedad»), se entabló una relación privilegiada entre la historia y la antropología que por parte de los antropólogos auspició Evans-Pritchard [1961]; Lewis [1968] la con-

sidera con mayor circunspección al insistir sobre la diferencia de intereses entre las dos ciencias (la historia está vuelta al pasado, la antropología al presente, la primera a los documentos, la segunda a la indagación directa, la primera a la explicación de los acontecimientos, la segunda a los caracteres generales de las instituciones sociales). Pero un historiador como Carr escribe [1961]: «Cuanto más sociológica se vuelva la historia y más histórica la sociología, tanto mejor será para las dos». Y un antropólogo como Marc Augé afirma: «El objetivo de la antropología no es reconstruir sociedades desaparecidas, sino poner en evidencia lógicas sociales y lógicas históricas» [1979, pág. 170].

En este encuentro entre historia y antropología, el historiador privilegió algunos campos y problemas. Por ejemplo, el del hombre salvaje y el hombre cotidiano [Furet, 1971*b*; Le Goff, 1971*a*] o en una de las relaciones entre cultura docta y cultura popular [véase Ginzburg, 1976, pág. XI: «En el pasado se podía acusar a los historiadores de querer conocer sólo la gesta de los reyes. Por cierto que hoy ya no es así»]. O aun la historia oral, en cuya abundante literatura cabría elegir el número especial de los *Quaderni storici* (1977) dedicado a la *Oral History: fra antropologia e storia*, que plantea los problemas para las diferentes clases sociales y las diferentes civilizaciones; el librito de Jean-Claude Bouvier y de un equipo de antropólogos, historiadores y lingüistas *Tradition orale et identité culturelle. Problèmes et méthodes* (1980), porque valoriza las relaciones entre oralidad y discurso sobre el pasado, define los etnotextos y un método para recogerlos y utilizarlos; y por último el informe de Dominique Aron-Schnapper y Danièle Hanet *Histoire orale ou archives orales?* (1980) sobre la constitución de archivos orales para la historia de la seguridad social, que plantea el problema de las relaciones entre un nuevo tipo de documentación y un nuevo tipo de historia.

A partir de estas experiencias, de estos contactos, de estas conquistas, ciertos historiadores, entre ellos quien escribe, auspician que se constituya una nueva disciplina histórica estrechamente vinculada con la antropología: la antropología histórica.

En el suplemento de 1980, la *Encyclopaedia Universalis* dedica un largo artículo a la antropología histórica [Burguière, 1980]. Allí, el autor muestra que esta nueva etiqueta nacida del encuentro entre la etnología y la historia es de hecho más un redescubrimiento que un

fenómeno radicalmente nuevo. Se ubica en la tradición de una concepción de la historia cuyo padre es sin duda Herodoto, y que la tradición francesa se expresa en el siglo XVI con Pasquier, La Popelinière o Bodin, en el siglo XVIII con las obras históricas más importantes del iluminismo, y que domina la historiografía romántica. Es «más analítica, dedicada a rastrear el itinerario y los progresos de la civilización, se interesa por los destinos colectivos antes que por los individuos, por la evolución de las sociedades antes que por la de las instituciones, por las costumbres antes que por los acontecimientos», frente a otra concepción «más narrativa, más cercana a los lugares del poder político», la que va de los grandes cronistas medievales a los eruditos del siglo XVII y a la historia *événementielle* y positivista que triunfa a fines del siglo XIX. Es un ensanchamiento del campo de la historia en el espíritu de los fundadores de los *Annales*, «en la intersección de los tres ejes principales que Marc Bloch y Lucien Febvre distinguían para los historiadores: la historia económica y social, la historia de las mentalidades, las investigaciones interdisciplinarias». Su modelo son *Les rois thaumaturges* de Marc Bloch [1924]. Uno de sus resultados es la obra de Fernand Braudel *Civilisation matérielle et capitalisme*, donde el historiador «describe la manera cómo los grandes equilibrios económicos, los circuitos de intercambio, creaban y modificaban la trama de la vida biológica y social, el modo cómo por ejemplo el gusto se habituaba a un producto alimenticio nuevo» [Burguière, 1980, pág. 159]. André Burguière toma como ejemplo de un campo que la antropología histórica trata de conquistar el de una historia del cuerpo, sobre la cual el historiador alemán Norbert Elias, en un libro anterior a la guerra [1939], cuya repercusión se remonta a los años 70, ofreció una hipótesis que explica la evolución de las relaciones con el cuerpo en la civilización europea: «El ocultamiento y la puesta a distancia del cuerpo traducían al nivel del individuo la tendencia al remodelamiento del cuerpo social impuesta por los estados burocráticos; en el mismo proceso entraban la separación de las clases de edad, la marginación de los desviados, la segregación de los pobres y los locos, así como el declinar de las solidaridades locales» [Burguière, 1980, pág. 159]. Los cuatro ejemplos que elige Burguière para ilustrar la antropología histórica son: 1) la historia de la alimentación, que «se ocupa de descubrir, estudiar y si hace falta cuantificar todo lo que se refiere a esta función biológica esencial para el mantenimiento de la vida que es la

nutrición»; 2) la historia de la sexualidad y la familia, que hizo entrar la demografía histórica en una era mediante la utilización de fuentes sólidas (los registros parroquiales) y una problemática que tiene en cuenta las mentalidades, por ejemplo las actitudes ante la anticoncepción; 3) la historia de la infancia, que muestra cómo las actitudes ante el niño no se reducen a un hipotético amor de los padres, sino que dependen de condiciones culturales complejas: por ejemplo en la Edad Media no existe una especificidad del niño; 4) la historia de la muerte, que ha resultado el campo más fecundo de la historia de las mentalidades.

De esta manera, el diálogo entre la historia y las ciencias sociales tiende a privilegiar las relaciones entre la historia y la antropología, aun cuando en opinión de quien escribe la antropología histórica incluya también a la sociología. Sin embargo, la historia tiende a salir de su territorio de modo todavía más audaz dirigiéndose a las ciencias de la naturaleza [véase Le Roy Ladurie, 1967] como también hacia las ciencias de la vida, especialmente la biología.

Está ante todo el deseo de los científicos de hacer la historia de su ciencia, pero no una historia cualquiera. Esto escribe un gran biólogo, el premio Nobel François Jacob [1970]: «Para un biólogo hay dos modos de considerar la historia de la ciencia. Se puede considerar en primer lugar la sucesión de las ideas y su genealogía; entonces se busca el hilo conductor que orientó el pensamiento hasta las teorías actuales. Este tipo de historia se hace, por así decirlo, hacia atrás, extrapolando el presente en dirección al pasado. Paso a paso, se analiza la hipótesis que precedió a la hoy dominante, después la que a su vez la precedió y así sucesivamente. De este modo, las ideas cobran independencia (...) Asistimos entonces a una especie de evolución de las ideas, sujetas de vez en cuando a una suerte de selección natural fundada sobre una suerte de evolución de las ideas, sobre un criterio de interpretación teórica (y por consiguiente reutilización práctica), otras veces la sola teleología de la razón (...) Pero hay otro modo de considerar la historia de la biología que consiste en investigar cómo los objetos de esta ciencia se han vuelto accesibles al análisis, y cómo se abrieron campos nuevos de investigación. Entonces se trata de precisar la naturaleza de estos objetos, la actitud de quienes los estudian, su modo de observarlos, los obstáculos que la tradición cultural opone al investigador (...) Ya no hay una filiación casi lineal de ideas que nacen unas de otras; hay un campo de investigación que el pensamiento

trata de explorar y donde intenta instaurar el orden, constituir un conjunto de relaciones abstractas que se acuerdan no sólo con la observación y la técnica sino también con la práctica, los valores y las interpretaciones dominantes».

Así que está claro lo que está en cuestión. El rechazo de una historia idealista, donde las ideas se generan con una suerte de partenogénesis, de una historia guiada por la concepción de un progreso lineal, de una historia que interpreta el pasado con los valores del presente. Por el contrario, François Jacob propone la historia de una ciencia que tenga en cuenta las condiciones (materiales, sociales, mentales) de su producción, y que individualice en toda su complejidad las etapas del saber.

Pero hay que ir más lejos. Ruggiero Romano, fundándose en los sugerentes trabajos y los fundamentos indiscutibles de Jacques Ruffié [1976], afirma: «Donde la historia trató de imponerse a la biología sirviéndose (bajamente y mal) de ella para la historia demográfica, hoy la biología quiere y puede enseñarle algo a la historia» [1978, pág. 8].

Nietzsche llamó la atención sobre el interés que tendría una colaboración entre historiadores y especialistas de la etología: «Múltiples instigaciones a la investigación histórica provienen de una confrontación con la etología de los biólogos. Es de desear que este encuentro entre las dos disciplinas en la perspectiva de una etología histórica se vuelva fructífera para una y otra» [1974, pág. 97].

Todo cambio profundo de la metodología histórica se acompaña de una transformación importante de la documentación. En este sector, nuestra época conoce una verdadera revolución documental: es la irrupción de lo cuantitativo y el recurso a la informática. Convocada por el interés de la nueva historia en los grandes números, postulada para el uso de documentos que permitan alcanzar a las masas, como los registros parroquiales de Francia, base de la nueva demografía [véase por ejemplo Goubert, 1960], convertida en necesaria por el desarrollo de la historia serial, la computadora entró en el equipo del historiador. Lo cuantitativo había aparecido en la historia con la historia económica, especialmente con la historia de los precios, uno de cuyos pioneros fue Ernest Labrousse [1933], bajo la influencia de François Simiand; invadió la historia demográfica y cultural. Después de un período de ingenuo entusiasmo, se individualizaron los servicios indispensables que la computadora aporta

en algunos tipos de investigación social y sus límites [véase Furet, 1971*a*; Shorter, 1971; Arnold, 1974]. También en la historia económica, uno de los principales partidarios de la historia cuantitativa, Marczewski, escribió: «La historia cuantitativa es sólo uno de los métodos de la investigación histórica en el campo de la historia económica. No excluye el recurso de la historia cualitativa. Ella le aporta un complemento indispensable» [1965, pág. 48]. Un modelo de investigación histórica innovadora fundado en la utilización inteligente de la computadora es la obra de Herlihy y Klapisch-Zuber *Les Toscans et leurs familles* [1978].

La mirada del historiador sobre la historia de su disciplina desarrolló recientemente un sector nuevo, especialmente rico, de la historiografía: la historia de la historia.

Sobre la historia de la historia, el filósofo e historiador polaco Krzysztof Pomian lanzó una mirada especialmente aguda. Recordó en qué condiciones históricas nació esta historia a fines del siglo XIX, sobre la crítica del reino de la Historia: «Filósofos, sociólogos y también historiadores se pusieron a demostrar que la objetividad, los hechos dados de una vez por todas, las leyes del desarrollo, el progreso, todas nociones que hasta ese momento se consideraban obvias y que fundaban las pretensiones científicas de la historia, no eran más que ilusiones (...) Los historiadores (...) fueron señalados en la mejor de las hipótesis como ingenuos, cegados por las ilusiones que ellos mismos habían generado, y en la peor, como charlatanes» [1975, pág. 936].

La historia de la historiografía tomó como consigna las palabras de Croce: toda historia es una historia contemporánea, y el historiador, de sabio que creía ser, se convierte en fabricante de mitos, un político inconsciente. Pero, añade Pomian, esta puesta en cuestión no concierne sólo a la historia, sino a «toda la ciencia y especialmente a su núcleo, la física» [*ibidem*]. La historia de las ciencias se desarrolló con el mismo espíritu crítico de la historia de la historiografía. Para Pomian este tipo de historia está hoy superado porque olvida el aspecto cognitivo de la historia y de la ciencia en particular, y debiera llegar a ser una ciencia del conjunto de las prácticas del historiador y, más aún, una historia del conocimiento: «La historia de la historiografía cumplió su tiempo. Lo que hoy necesitamos es una historia de la historia que debiera colocar en el centro de sus investigaciones la interacción entre el conocimiento, las ideologías, las exi-

gencias de la escritura, en suma, entre los aspectos diversos y por momentos discordantes del trabajo del historiador y que al hacerlo debiera permitir lanzar un puente entre la historia de las ciencias y la de la filosofía, la literatura, tal vez el arte. O mejor: entre una historia del conocimiento y de los diferentes usos que de él se hacen» [*ibidem*, pág. 952].

Atestiguan el ensanchamiento del campo de la historia la creación de nuevas revistas, en un marco temático, mientras que el gran movimiento del nacimiento de revistas históricas en el siglo XIX se operó sobre todo en un marco nacional.

Es preciso recordar entre las nuevas revistas: 1) las que se interesan por la historia cuantitativa, por ejemplo *Computers and the Humanities*, publicada en 1966 por el Queen's College de la City University de Nueva York; 2) las que se refieren a la historia oral y la etnohistoria, entre ellas *Oral History. The Journal of the British Oral History Society* (1973), *Etnohistory*, editada por la Universidad de Arizona desde 1954, los recordados *History Workshop* británicos; 3) las que se dedican a la comparación y la interdisciplinariedad: los *Comparative Studies in Society and History* norteamericanos, desde 1959; la *Information sur les Sciences Sociales*, bilingüe (francés e inglés) publicada por la Maison des Sciences de l'Homme (París) desde 1966; 4) las que se ocupan de la teoría y la historia de la historia, la más importante de las cuales es la recordada *History and Theory*, fundada en 1960.

Hay un ensanchamiento del horizonte histórico que debe llevar a una conmoción de la ciencia histórica. Es la necesidad de poner fin al etnocentrismo, la necesidad de deseuropeizar la historia.

Las manifestaciones de etnocentrismo histórico han sido relevadas por Roy Preiswerk y Dominique Perrot [1975]. Relevaron diez formas de colonización de la historia por parte de los occidentales: 1) la ambigüedad de la noción de civilización. ¿Hay una o varias?; 2) el evolucionismo social, esto es, la concepción de una evolución única y lineal de la historia según el modelo occidental. A propósito de esto, es típica la declaración de un antropólogo del siglo XIX: «El progreso resultó sustancialmente del mismo tipo (...) en tribus y naciones que habitan continentes diversos, a veces separados por océanos (...) Si extendemos esta afirmación, en perspectiva culminan con la unidad de los orígenes humanos. Al estudiar la condición de las tribus y las naciones que vincularon su existencia a singulares y

diferentes períodos étnicos, lo que se afronta en sustancia es la historia antigua y la condición de nuestros mismos remotos progenitores» [Morgan, 1877]; 3) el alfabetismo como criterio de diferenciación entre el superior y el inferior; 4) la idea de que los contactos con Occidente son el fundamento de la historicidad de las demás culturas; 5) la afirmación del rol causal de los valores de la historia, confirmado por la superioridad de los valores occidentales: la unidad, la ley y el orden, el monoteísmo, la democracia, el sedentarismo, la industrialización; 6) la legitimación unilateral de la historia occidental (esclavitud, propagación del cristianismo, necesidad de intervención, etc.); 7) la transferencia intercultural de conceptos occidentales (feudalismo, democracia, revolución, clases, estado, etc.); 8) el uso de estereotipos, como los bárbaros, el fanatismo musulmán, etc.; 9) la selección autocentrada de los datos y acontecimientos «importantes» de la historia, imponiendo al conjunto de la historia del mundo la periodización elaborada por Occidente; 10) la elección de las ilustraciones, las referencias a la raza, la sangre, el color.

Siempre a través del estudio de los manuales escolares, Marc Ferro fue más lejos en la puesta en cuestión de la concepción tradicional de «historia universal». Al analizar *Comment on raconte l'histoire aux enfants à travers le monde entier*, a propósito de los ejemplos de África del Sur, el África negra, Antillas (Trinidad), Indias, Islam, Europa occidental (España, Alemania nazi, Francia), la URSS, Armenia, Polonia, China, Japón, Estados Unidos, y con una mirada puesta en la historia «interdicta» (mexicanos-americanos, aborígenes de Australia), Marc Ferro declara: «Ya es tiempo de confrontar hoy todas estas representaciones, dado que con el ensanchamiento del mundo, con su unificación económica pero con su desintegración política, el pasado de las sociedades es más que nunca una de las apuestas en la confrontación entre estados, naciones, culturas y grupos étnicos (...) La sorda revuelta de aquellos cuya historia está "interdicta"» [1981, pág. 7]. En su novedad imperfecta es un libro capital, que lamentablemente no pude utilizar desde el comienzo de la preparación y redacción de este artículo.

No nos es dado saber qué es una historia verdaderamente universal. Tal vez sea algo radicalmente diferente de lo que denominamos historia. Ella ha de hacer ante todo el inventario de las diferencias y de los conflictos. Reducirla a una historia edulcorada, dulzonamente ecuménica, para gustar a todos, no es el camino justo. De aquí

el semifracaso de los cinco volúmenes de la *Histoire du développement scientifique et culturel de l'humanité*, publicados por la Unesco en 1969 y llenos de buenas intenciones.

A partir de la Segunda Guerra Mundial, la historia se encuentra ante nuevos desafíos. Vamos a considerar tres.

El primero es que la historia tiene que responder más que nunca a la demanda de los pueblos, de las naciones, los Estados, que la quieren más que maestra de vida, más que espejo de su idiosincrasia, elemento esencial de la identidad individual y colectiva que buscan con angustia: viejos países colonizadores que perdieron su imperio y se encuentran en su pequeño espacio europeo (Gran Bretaña, Francia, Portugal); viejas naciones que despiertan de la pesadilla nazi y fascista (Alemania, Italia); países de Europa del Este donde la historia no está de acuerdo con lo que el dominio soviético quisiera hacernos creer; la Unión Soviética atrapada entre la breve historia de su unificación y la larga historia de sus nacionalidades; Estados Unidos que había creído conquistar una historia en el mundo entero y se encuentra vacilando entre el imperialismo y los derechos humanos; países oprimidos que luchan por su historia como por su vida (América Latina); países nuevos que buscan a tientas el modo de construir su historia [por ejemplo, en el África negra, Asorodobraj, 1967].

¿Es necesario, posible, optar entre una historia-saber objetivo y una historia militante? ¿Hay que adoptar los esquemas científicos forjados por Occidente o inventarse una metodología histórica junto con una historia?

Por su parte, Occidente se ha preguntado en ocasión de sus pruebas más duras (la Segunda Guerra Mundial, la descolonización, la insurrección de mayo del 68) si no es más sabio renunciar a la historia. ¿No forma parte de los valores que llevaron a la alienación y a la infelicidad?

A los nostálgicos de una vida sin pasado, Jean Chesneaux les respondió recordando la necesidad de dominar una historia, pero propuso hacer de ella «una historia para la revolución». Es uno de los posibles resultados de la teoría marxista de una unificación entre el saber y la praxis. Si, como cree quien escribe, la historia —con su especificidad y sus peligros— es una ciencia, tiene que evitar una identificación entre historia y política, viejo sueño de la historiografía, que tiene que ayudar al trabajo del historiador a dominar su condicionamiento por parte de la sociedad. Sin ello, la historia será el peor instrumento de todo poder.

Más sutil fue el rechazo intelectual que pareció encarnar el estructuralismo. Ante todo es preciso decir que el peligro parece haber venido sobre todo —y no desapareció del todo— de cierto sociologismo. Gordon Leff observó con justeza: «Los ataques de Karl Popper contra lo que llamaba equivocadamente el historicismo en las ciencias sociales parecen haber intimidado a una generación; conjugándose con la influencia de Talcott Parsons, abandonaron la teoría social, seguramente al menos en Estados Unidos, a una condición ahistórica, a un nivel tal que parece a menudo no tener relación con la tierra de los hombres» [1969, pág. 2].

Philip Abrams, a diez años de distancia, parece haber definido bien las relaciones entre la sociología y la historia [1971; 1972; 1980] al acoger la idea de Runciman, para quien no existe una seria distinción entre historia, sociología y antropología, sino bajo la condición de no reducirlas a puntos de vista limitados: ni a una suerte de psicología, ni a una comunidad de técnicas; las ciencias sociales —como las demás— no tienen que subordinar sus problemas a las técnicas.

En cambio parecería que sólo una deformación del estructuralismo puede hacer de él un ahistoricismo. No es éste el lugar para estudiar en detalle los informes de Claude Lévi-Strauss. Se sabe que son complejos. Hay que releer los grandes textos de la *Antropología estructural* [Paidós, 1987], de *Pensée sauvage* [1962], de *Du miel aux cendres* [1966]. Está claro que a menudo Lévi-Strauss pensó, teniendo en cuenta tanto la disciplina histórica como la historia vivida: «Podemos llorar sobre el hecho de que haya historia» [Backès-Clément, 1974, pág. 141]; pero quien escribe considera como la expresión más pertinente de su pensamiento sobre el tema estas líneas de la *Antropología estructural*: «En un camino donde cubren, en el mismo sentido, el mismo itinerario, sólo la orientación es diferente: el etnólogo procede hacia adelante tratando de alcanzar, a través de una zona consciente que nunca ignora, un ámbito cada vez más amplio del inconsciente al que se dirige; mientras el historiador procede por así decirlo como los cangrejos, con los ojos fijos sobre actividades concretas y particulares, de las que se aleja sólo para considerarlas desde una perspectiva más rica y compleja. Auténtico Jano bifronte, que permite dominar con la mirada la totalidad del recorrido, en todo caso es sólo el conjunto solidario de las dos disciplinas».

En todo caso hay un estructuralismo sumamente adaptado a los historiadores: el estructuralismo genético y dinámico del epistemó-

logo y psicólogo suizo Jean Piaget, según el cual las estructuras son intrínsecamente evolutivas.

Si la historia puede vencer estos desafíos, no por eso deja de afrontar hoy serios problemas. Vamos a recordar dos de ellos, uno general y otro particular. El gran problema es el de la historia global, general, la tendencia secular a una historia que no sea sólo universal, sintética —antigua empresa que va del cristianismo antiguo al historicismo alemán del siglo XIX y a las innumerables historias universales de la vulgarización histórica del siglo XX— sino integral o perfecta como decía La Popelinière, o global, total, como sostenían los *Annales* de Lucien Febvre y Marc Bloch.

Hay en la actualidad una «panhistorización» que Paul Veyne considera como la segunda gran mutación del pensamiento histórico desde la antigüedad. Después de una primera mutación que en la antigüedad griega llevó a la historia desde el mito colectivo a la búsqueda de un conocimiento desinteresado de la verdad pura, se opera en la época actual una segunda mutación, porque los historiadores «tomaron gradualmente conciencia del hecho de que *todo era digno de historia*: ninguna tribu, por minúscula que sea, ningún gesto humano, por insignificante que sea en apariencia, es indigno de la curiosidad histórica» [1968, pág. 424].

¿Pero es capaz esta historia bulímica de pensar y estructurar esta totalidad? Algunos piensan que ha llegado el tiempo de la historia en partículas: «Vivimos la desintegración de la historia», escribió Pierre Nora, fundando en 1971 la colección «Bibliothèque *des* Histoires». Habría que hacer historias, no *una* historia. Lo que piensa quien escribe de la legitimidad y los límites de las «múltiples aproximaciones a la historia» y del interés de tomar como temas de investigación y de reflexión histórica a objetos globalizantes, faltando la globalidad, fue expuesto antes [véase Le Goff y Toubert, 1975].

El problema particular es el de la necesidad, sentida por muchos —productores o consumidores de historia—, de un regreso a la historia política. Quien escribe cree en esta necesidad, con la condición de que esta nueva historia política se enriquezca con la nueva problemática de la historia, de que sea una antropología histórica [Le Goff, 1971*b*].

Alain Dufour, tomando como modelo los trabajos de Federico Chabod sobre el Estado milanés en tiempos de Carlos V, auspicia «una historia política más moderna», cuyo programa sería: «Com-

prender el nacimiento de los estados modernos —o del estado moderno— en los siglos XVI y XVII, apartando nuestra atención del príncipe para dirigirla al personal político, a la naciente clase de funcionarios, con su nueva ética, a las aristocracias políticas en general, cuyas aspiraciones más o menos implícitas se revelaron en esa política a la que tradicionalmente le dieron el nombre de ese príncipe que es su abanderado» [1966].

Al encarar el problema de una nueva historia política, se plantea el del lugar a atribuir al acontecimiento en la historia, en el doble sentido del término. Pierre Nora muestra cómo los medios masivos contemporáneos crearon en la historia un acontecimiento nuevo: el «regreso del acontecimiento».

Pero este nuevo acontecimiento no elude la construcción de la que resulta todo documento histórico. Los problemas que de él derivan son todavía más graves.

En un relevante estudio, Eliseo Verón analizó el modo cómo los medios masivos «construyen hoy el acontecimiento». A propósito del accidente en la central nuclear norteamericana de Three Mile Island (marzo, abril 1979), Verón muestra cómo en este caso que es característico de los acontecimientos tecnológicos cada vez más numerosos e importantes, «es difícil construir un acontecimiento de actualidad con bombas, válvulas, turbinas, y sobre todo radiaciones que no se ven». De ahí la obligación para los medios de una transcripción: «Es el discurso didáctico, especialmente por televisión, el encargado de transcribir el lenguaje de los tecnólogos al de la información». Pero el discurso de la información fabricado por los nuevos medios encierra peligros cada vez mayores para la constitución de la memoria, que es una de las bases de la historia. «Si la prensa es el lugar de una multiplicidad de modos de construcción, la radio sigue el acontecimiento y define el sonido, mientras que la televisión suministra las imágenes que quedarán en la memoria y asegurarán la homogeneización del imaginario social.» Se descubre que lo que siempre fue en la historia el acontecimiento, tanto desde el punto de vista de la historia vivida y memorizada como el de la historia científica fundada en documentos (entre ellos el acontecimiento como documento ocupa, lo repito, un lugar esencial). Es el producto de una construcción que involucra el destino histórico de las sociedades y la validez de la verdad histórica, fundamento del trabajo del historiador: «En la medida en que nuestras decisiones y nuestras lu-

chas cotidianas son sustancialmente determinadas por el discurso de la información, está claro que lo que está en juego es nada menos que el futuro de nuestra sociedad» [1981, pág. 170].

En este marco de desafíos y preguntas, se manifestó recientemente una crisis en el mundo de los historiadores, de la que cabe considerar como expresión ejemplar un debate entre dos historiadores anglosajones, Lawrence Stone y Eric Hobsbawm, publicada en *Past and Present*.

En el ensayo *The Revival of Narrative*, Lawrence Stone constata un regreso al relato en la historia fundado en el fracaso del modelo determinista de explicación histórica, en la desilusión provocada por la pobreza de los resultados de la historia cuantitativa, en las decepciones surgidas del análisis estructural, en el carácter tradicional, por consiguiente «reaccionario», de la noción de «mentalidad». En su conclusión, que es el sumo de ambigüedad de un análisis ambiguo, Stone parece reducir a los «nuevos historiadores» a operadores de los deslizamientos y los desplazamientos de la historia, de una historia que habría vuelto, desde la determinista, a la historia tradicional: «La historia narrativa y la biografía individual parecen dar señales evidentes de resucitar a la vida» [1979, pág. 23].

Eric Hobsbawm le respondió que los métodos, las orientaciones y productos de la historia «nueva» no constituyen en absoluto una renuncia a los «grandes» temas, ni un abandono de la búsqueda de las causas de un repliegue sobre el «principio de indeterminación», sino que se trata de la «continuación de las iniciativas históricas precedentes por otros medios» [1980, pág. 8].

Eric Hobsbawm subrayó justamente que la nueva historia tiene como objetivo primordial ensanchar y profundizar la historia científica. Sin duda se ha encontrado con problemas, con límites, tal vez con compartimentos. Pero sigue extendiendo los campos y los métodos de la historia y, lo que es más importante, Stone no supo ver lo que puede ser verdaderamente nuevo, «revolucionario», en las orientaciones actuales de la historia: la crítica del documento, el nuevo modo de considerar el tiempo, las nuevas relaciones entre lo «material» y lo «espiritual», los análisis del fenómeno del poder en todas sus formas, no sólo en la estrictamente política.

Al mostrar que considera a las nuevas orientaciones de la historia como modas en vías de agotamiento y abandonadas incluso por sus partidarios, Stone no sólo se quedó en la superficie del fenómeno,

sino que terminó alineándose ambiguamente con quienes quisieran hacer volver a la historia al vibrionismo o al positivismo limitado de un tiempo. El verdadero problema de la crisis es que éstos vuelvan a levantar cabeza en el ámbito de los historiadores y alrededor de ellos. Se trata de un problema de sociedad, de un problema histórico en el sentido «objetivo» del término.

Como conclusión de este artículo, una profesión de fe y la constatación de una paradoja.

La reivindicación de los historiadores —a pesar de la diversidad de sus concepciones y de sus prácticas— es al mismo tiempo modesta e inmensa. Piden que todo fenómeno de la actividad humana sea estudiado y puesto en práctica teniendo en cuenta las condiciones históricas donde existe o existió. Por «condiciones históricas» se entiende el dar forma cognitiva a la historia concreta, un conocimiento sobre la coherencia científica gracias a la cual hay un consenso suficiente en el ámbito profesional de los historiadores (aun cuando entre ellos hay desacuerdos en cuanto a las consecuencias que de él se extraen). No se trata de modo alguno de *explicar* el fenómeno en cuestión *mediante* esas condiciones históricas, de invocar una causalidad histórica pura, y en eso tiene que consistir la modestia del procedimiento histórico. Pero este procedimiento tiene también la pretensión de recusar la validez de toda explicación y de toda práctica que no tenga en cuenta esas condiciones históricas. De modo que hay que rechazar toda forma imperialista de historicismo —se presente, o aparente ser, como idealista, positivista o materialista— y en cambio reivindicar con fuerza la necesidad de la presencia del saber histórico en toda actividad científica y en toda praxis. En el campo de la ciencia, de la acción social, de la política, de la religión o del arte —para considerar algunos terrenos esenciales— es indispensable esta presencia del saber histórico. Claro que en diversas formas. Cada ciencia tiene su horizonte de verdad que la historia tiene que respetar; la espontaneidad y la libertad de acción social o política no deben ser obstaculizadas por la historia, que tampoco es incompatible con la exigencia de eternidad y trascendencia de lo religioso, ni con las pulsiones de la creación artística. Pero, ciencia del tiempo, la historia es un componente indispensable de toda actividad en el tiempo. Antes que serlo inconscientemente, bajo la forma de una memoria manipulada y deformada, ¿no es mejor acaso que lo sea como saber falible, imperfecto, discutible, nunca del todo inocente, pero

cuyas normas de verdad y condiciones profesionales de elaboración y ejercicio permitan calificar como científico?

En todo caso, parece tratarse de una exigencia para la humanidad de hoy, de acuerdo con los diferentes tipos de sociedad, de cultura, de relación con el pasado, de orientación al porvenir que conoce. Tal vez no sea lo mismo en un futuro más o menos lejano. No porque ya no exista la necesidad de una ciencia del tiempo, un saber verdadero sobre el tiempo, sino porque este saber podrá tomar formas diferentes de aquellas a las que hoy corresponde el nombre de historia. El saber histórico es él mismo historia, esto es, imprevisibilidad. No por eso es menos real y verdadero.

Girolamo Arnaldi, retomando una idea que Croce expuso en la *Historia como pensamiento y como acción* (1938), afirma su confianza en la «historiografía como medio de la liberación del pasado», por el hecho de que «la historiografía (...) abre camino hacia una auténtica "liberación de la historia"» [1974, pág. 553]. Sin ser tan optimista, quien escribe cree que al historiador le corresponde transformar la historia (*res gestae*) de carga —como decía Hegel— en una *historia rerum gestarum* que haga del conocimiento del pasado un instrumento de liberación. No queremos reivindicar aquí un rol imperialista para el saber histórico. Si se considera indispensable recurrir a la historia en el conjunto de las prácticas del conocimiento humano y la conciencia de las sociedades, también se cree que este saber no debe ser una religión y una dimisión. Hay que rechazar «el culto integralista de la historia» [Bourdieu, 1979, pág. 124]. En las palabras del gran historiador polaco Witold Kula «el historiador tiene que luchar paradójicamente contra la fetichización de la historia (...) La deificación de las fuerzas históricas, que lleva a un sentimiento generalizado de impotencia e indiferencia, se convierte en un verdadero peligro social; el historiador tiene que reaccionar, mostrando que nunca nada está íntegramente inscripto por anticipación en la realidad, y que el hombre puede modificar las condiciones que se le han impuesto» [1961, pág. 173].

La paradoja proviene del contraste entre el éxito de la historia en la sociedad y la crisis del mundo de los historiadores.

El éxito se explica por la necesidad que tienen las sociedades de nutrir su búsqueda de identidad, de alimentarse de un imaginario real; y las solicitaciones de los medios masivos hicieron entrar a la producción histórica en el movimiento de las sociedades de consu-

mo. Por otra parte, sería importante estudiar las condiciones y consecuencias de lo que Arthur Marwick definió como «la industria de la historia» [1970, págs. 240-243].

La crisis del mundo de los historiadores nace tanto de los límites y las incertidumbres de la nueva historia como del desencanto de los hombres ante las asperezas de la historia vivida. Todo esfuerzo por racionalizar la historia, para hacer de manera que ofrezca mejores posibilidades de captación de su desarrollo, choca con el escarnio y lo trágico de los acontecimientos, las situaciones y las evoluciones aparentes. Esta crisis interna y externa es, claro está, explotada por los nostálgicos de una historia y una sociedad que se conforman con poco, con alguna irrisoria e ilusoria certeza. Hay que repetir con Lucien Febvre [1947]: «La historia historicizante pide poco. Muy poco. Demasiado poco para mi gusto y para el de los demás». Es la naturaleza misma de la ciencia histórica el estar estrechamente unida a la historia vivida, de la que forma parte. Pero se puede, se debe, y el historiador el primero, obrar, luchar para que la historia en los dos sentidos del término sea *otra*.

Segunda Parte

PENSAR LA HISTORIA

Capítulo I

ANTIGUO / MODERNO

1. Una dupla occidental y ambigua

Aunque en otras civilizaciones y en otras historiografías se le pueden encontrar equivalentes, la dupla antiguo/moderno está vinculada a la historia con Occidente. Del siglo V al XIX, marca una oposición cultural que a fines de la Edad Media y en los tiempos del iluminismo salta al primer plano de la escena intelectual. A mediados del siglo XIX se transforma con la aparición del concepto de «modernidad», reacción ambigua de la cultura contra la agresión del mundo industrial. En la segunda mitad del siglo XX se generaliza en Occidente mientras se introduce también en otras partes, especialmente en el Tercer Mundo, gracias a la idea de «modernización», nacida al contacto con Occidente.

La oposición antiguo/moderno se desarrolló en un contexto equívoco y complejo. En primer lugar porque los dos términos y los conceptos correspondientes no siempre se opusieron uno a otro: «antiguo» pudo ser sustituido por «tradicional», «moderno», por «reciente» o «nuevo». En segundo lugar, porque uno y otro se vieron cargados de connotaciones laudatorias, peyorativas o neutrales. Cuando «moderno» aparece en el latín de los albores de la alta Edad Media tiene sólo el sentido de «reciente», que conserva a lo largo de todo el período medieval; «antiguo» puede significar «perteneciente al pasado», y más precisamente a esa etapa de la historia que Occidente llama desde el siglo XVI antigüedad: la época anterior al triunfo del cristianismo en el mundo grecorromano, a la gran regresión demográfica, económica y cultural de la alta Edad Media, atestiguada por la crisis de la esclavitud y una intensa ruralización.

Cuando a partir del siglo XVI la historiografía dominante en Occidente, la de los eruditos y después la de los universitarios, subdividió a la historia en tres épocas: antigua, medieval y moderna (*neuere*

en alemán), cada objetivo suele remitir a un período cronológico, y «moderno» se opone más a «medieval» que a «antiguo». Por último, este esquema de lectura del pasado no siempre corresponde a lo que los mismos hombres del pasado pensaban. Stefan Swiezawski, a propósito del esquema *vía antigua-vía moderna* que domina el análisis de los historiadores del pensamiento de fines de la Edad Media desde el siglo XIX, observa que este modelo «no es utilizable por la historiografía doctrinal de esta época sin muchas reservas y restricciones», y añade: «Este esquema no es general ni en el tiempo ni en el espacio; el concepto de progreso y de vitalidad entonces vigente no siempre coincide con lo que en esa época se considera nuevo, y la dupla de conceptos "moderno-antiguo" comporta desde entonces ambigüedades que dejan perplejo al historiador» [en *Miscellanea medievalia*, n° 9, págs. 492-493].

Por último, la modernidad puede camuflarse o expresarse con los colores del pasado, entre otros de la antigüedad. Es lo propio de los «resurgimientos», y especialmente del Renacimiento del siglo XVI.

El problema principal de la dupla antiguo/moderno reside sobre todo en el segundo término. Si «antiguo» complica el juego porque se ha especializado en la referencia a la antigüedad, el término «moderno» domina la situación en la dupla. Lo que se pone en juego en la oposición antiguo/moderno es la actitud de los individuos, de las sociedades, de las épocas respecto del pasado, de su pasado. En las sociedades llamadas tradicionales la antigüedad es un valor seguro, los ancianos dominan, viejos depositarios de la memoria colectiva, garantes de la autenticidad y de la propiedad. Estas sociedades se vuelven hacia los consejos de ancianos, los senadores, la gerontocracia. Entre los aladianos de la Costa de Marfil antes de la colonización, el jefe supremo de la *fratría* era el *nanan*, el más anciano de la clase de edad más anciana, y los *akubeote*, jefes de aldea, probablemente fueran designados automáticamente sobre la base de un criterio de edad. Durante la Edad Media, en los países de derecho consuetudinario, la antigüedad de un derecho atestiguado por los miembros más ancianos de una comunidad era un argumento jurídico decisivo. Sin embargo, no hay que creer que en las sociedades antiguas o arcaicas no hubiera también un aspecto negativo de la edad, de la antigüedad. Junto al respeto por la vejez está el desprecio por la decrepitud. Se ha hecho justicia con la etimología equivocada que acercaba la palabra griega γέρων, «anciano», a la palabra γέραζ, «honor».

Emile Benveniste [1969] recordó que γέρων debía relacionarse con el sánscrito *jarati*, «hacerse decrépito», y añade: «Claro que la vejez está rodeada de respeto; los viejos forman el consejo de ancianos, el senado; pero nunca se les atribuyen los honores reales, nunca recibe un anciano un privilegio real, un *geras* en el sentido estricto del término». En las sociedades guerreras el adulto es exaltado en oposición al niño y al viejo: sucedía en la antigua Grecia, como aparece en Hesíodo. La edad de oro y la de plata son edades de vitalidad; la edad de bronce y de los héroes son edades que ignoran la juventud y la vejez, mientras que la edad de hierro es la de la vejez, que si se abandona a la ὕβριζ terminará con la muerte que afecta a los hombres que nacieron viejos, con las sienes canas. En la metáfora de las edades de la vida, «antiguo» participa de la ambigüedad de un concepto atrapado entre la sabiduría y la senilidad.

Pero es el término «moderno» el que genera la dupla y su juego dialéctico: en efecto, la conciencia de la modernidad nace precisamente del sentido de ruptura con el pasado. ¿Es legítimo para el historiador reconocer lo moderno allí donde los hombres del pasado no sintieron nada similar? En realidad, aun cuando no hayan asido la amplitud de los cambios que vivían, las sociedades históricas experimentaron el sentimiento de lo moderno y forjaron el vocabulario de la modernidad en los grandes vuelcos de su historia. La palabra «moderno» nace cuando se desmorona el Imperio Romano, en el siglo V; la periodización de la historia en antigua, medieval y moderna se afirma en el siglo XVI, cuya «modernidad» subrayó Henri Hauser [1930]; Théophile Gautier y Baudelaire lanzan el concepto de modernidad en la Francia del Segundo Imperio, cuando se afianza la revolución industrial; economistas, sociólogos y politicólogos difunden y discuten la idea de modernidad después de la Segunda Guerra Mundial, en el contexto de la descolonización y la emergencia del Tercer Mundo. El estudio de la dupla antiguo/moderno pasa por el análisis de un momento histórico que genera la idea de «modernidad» y al mismo tiempo crea, para denigrarla o inciensarla —o simplemente para distinguirla y alejarla— una «antigüedad». Porque se descubre una modernidad tanto para promoverla como para vilipendiarla.

2. La ambigüedad de «antiguo»

Aun cuando lo esencial se juega del lado de «moderno», el contenido histórico conquistado por «antiguo» en el mundo de la cultura occidental tuvo mucho peso en la lucha que llevó a la emergencia de nuevos valores modernos.

Claro que como «moderno» pudo tener el sentido neutral de «reciente», «antiguo» pudo tener el neutral de «perteneciente al pasado», o bien remitir a un período diferenciado de la antigüedad grecorromana, período alternativamente sublimado o devaluado.

Así, la Edad Media y el Renacimiento hablarán de «antigua serpiente» refiriéndose al Diablo y de «antigua madre» refiriéndose a la Tierra en un sentido aparentemente neutral, que remite sencillamente a los orígenes de la humanidad, pero con una carga peyorativa en el primer caso, dado que la antigüedad del Maligno no hace sino reforzar su malignidad y su nocividad, otorgando por el contrario a la antigüedad de la Tierra mayores virtudes.

Para el cristianismo «Antiguo Testamento», «ley antigua» (donde antiguo-a se opone a nuevo-a y no a moderno-a) se explica por la anterioridad del Antiguo Testamento respecto del Nuevo, pero contiene una carga ambivalente. A primera vista, dado que la nueva ley sustituyó a la antigua y la caridad (*caritas*, «amor») sustituyó a la justicia, a la que supera, la «antigua ley» es inferior a la «nueva», pero está ornada también por el prestigio de la antigüedad y de los orígenes. Los gigantes del Antiguo Testamento superan a los hombres del Nuevo, aun cuando éstos no se rebajan a la estatura de enanos, como hace en el siglo XII un nuevo τόποϛ cuya paternidad atribuye Juan de Salisbury a Bernardo, maestro de la escuela de Chartres (*nos sumus sicut nanus positus super humeros gigantis* [véase Klibansky, 1936]) y que un vitral del siglo XIII de la catedral de Chartres ilustrará colocando a los pequeños evangelistas sobre los hombros de los grandes profetas.

En la misma época en que «antiguo» designa definitivamente la antigüedad grecorromana y se carga de todos los valores que invisten en él los hombres del Renacimiento, los humanistas denominan «escritura antigua» a la escritura de los siglos X y XI, llamada carolingia. Salutati, por ejemplo, trata de conseguir manuscritos de Abelardo en escritura antigua. Y según Robert Estienne, en el siglo XVI, *à l'antique* en francés es peyorativo, porque se refiere a la antigüedad «ruda», esto es, a la antigüedad gótica, a la Edad Media.

En líneas generales, sin embargo, a partir del Renacimiento y especialmente en Italia, el término «antiguo» remite a una época lejana, ejemplar y, sin embargo, superada. El *Grande dizionario della lingua italiana* pone en la entrada «Antiguo» las significativas citas de Petrarca: «*Vertú contra furore / prenderà l'arme, e fia'l combatter corto, / ché l'antiquo valore/ ne l'italici cor non é ancor morto*». (La virtud contra el furor / tomará las armas y hará corto el combate / porque el antiguo valor / no murió todavía en los corazones itálicos); de Ariosto: «*Oh gran bontà de' cavallieri* antiqui!» (¡Oh gran bondad de los caballeros *antiguos*!); de Vassari: «*È di bellissima architettura in tutte le parti, per avere assai imitato* l'antico» (Su arquitectura es hermosa en todas sus partes, porque imita lo *antiguo*); de Leopardi: «*Quella dignità che s'ammira in tutte quelle prose che sanno* d'antico». (Esa dignidad que admiramos en todas las prosas que tienen el sabor de lo *antiguo*.)

De hecho, «antiguo» se ha distanciado en la mayor parte de las lenguas europeas de todos los términos cercanos que podían valorizar la pertenencia al pasado, especialmente de «viejo» que, viceversa, cobra un sentido peyorativo. En la Francia del siglo XVI según La Curne de Sainte-Palaye en su *Dictionnaire historique de l'ancien langage françois*, se estableció una curiosa jerarquía, que se expresa en cifras, entre *antique, ancien y vieux*: «*antique* indica una dosis mayor respecto a *ancien* y éste respecto a *vieux*; para ser *antique*, tenían que haber pasado mil años, para *ancien* doscientos, para *vieil* más de cien».

Más precisamente, la apuesta conceptual que oculta la oposición antiguo/moderno es que «antiguo» designa un período, una civilización que no tiene sólo el prestigio del pasado, sino también la aureola del Renacimiento, del que fue ídolo e instrumento. El conflicto entre «antiguo» y «moderno» no será tanto entre pasado y presente, tradición y novedad, como el conflicto entre dos formas de progreso: el progreso cíclico, circular, que coloca la antigüedad en la cima de la rueda; y el progreso por evolución rectilínea, lineal, que privilegia lo que se aleja de la antigüedad. El Renacimiento y el humanismo pivotearon sobre lo antiguo para hacer la «modernidad» del siglo XVI, que se erguirá frente a las ambiciones de lo moderno. Esta modernidad terminará por resolverse como «antihumanista», dada la casi identidad entre humanismo y amor de la única antigüedad válida, que es la antigüedad grecorromana. Del mismo modo, lo mo-

derno, en su lucha contra lo antiguo, será llevado a aliarse con las otras antigüedades, precisamente aquellas que la antigüedad grecorromana había reemplazado, destruido o condenado: las primitivas y las bárbaras.

Pero mientras lo «antiguo» triunfa rápida y fácilmente sobre sus vecinos en el campo semántico de la antigüedad, lo «moderno» sigue por mucho tiempo asediado por sus rivales: la novedad y el progreso.

3. Lo «moderno» y lo «nuevo»; lo «moderno» y el «progreso»

Si «moderno» sella la toma de conciencia de una ruptura con el pasado, no está tan cargado de significados como sus vecinos «nuevo» y, en tanto sustantivo, «progreso».

«Nuevo» implica un nacimiento, un comienzo que con el cristianismo reviste un carácter de bautismo casi sagrado. Es el Nuevo Testamento, es la *Vita Nuova* de Dante que nace con el amor. «Nuevo» significa más que una ruptura con el pasado, un olvido, una cancelación, una ausencia de pasado. Claro que la palabra puede asumir una acepción casi peyorativa, como por ejemplo en el caso de los *homines novi*, hombres sin pasado, no nobles, nuevos ricos. El latín cristiano medieval acentúa en ciertas expresiones este sentido de una novedad sacrílega que no está vinculada con los valores primordiales de los orígenes. Los nuevos apóstoles, de quienes Abelardo habla con desprecio en el siglo XII en la *Historia Calamitatum*, son los eremitas, predicadores itinerantes, canónigos regulares, reformadores de la vida monástica, que a los ojos de un intelectual como él, formado en lecturas y recuerdos, no son más que caricaturas de los verdaderos apóstoles, los del pasado, de los verdaderos orígenes. Desde la antigüedad el superlativo de *novus*, *novissimus* cobró el sentido de último, catastrófico. El cristianismo lleva este superlativo a un paroxismo de fin del mundo. El tratado sobre los peligros de calamidad de los últimos tiempos (*De periculis novissimorum temporum*) del maestro parisiense Guillermo de Saint-Amour, a mediados del siglo XIII, juega con el doble sentido de *novissimus*, que designa al mismo tiempo la actualidad más reciente y el fin del mundo. Pero «nuevo» tiene sobre todo el prestigio de lo apenas abierto, lo recién nacido, lo puro.

Del mismo modo, «moderno» se confronta con lo que entra en el campo del «progreso». En la medida en que este término, que se desprende del latín en el siglo XVI, sigue siendo un sustantivo, arrastra en su huella a lo «moderno». Lo «reciente», opuesto al «pasado», ocupa su lugar en una línea de evolución positiva; pero cuando en el siglo XIX el sustantivo genera un verbo y un adjetivo —«progresar», «progresista»— «moderno» resulta en cierto sentido excluido, devaluado.

Así, «moderno» afronta los tiempos de la revolución industrial atrapado entre lo «nuevo», de cuya frescura e inocencia está desprovisto, y lo «progresista», cuyo dinamismo le falta. Se encuentra ante lo «antiguo» despojado de parte de sus *atouts*. Antes de analizar la fuga hacia adelante de lo «moderno» hacia la «modernidad» es oportuno considerar lo que hizo la historia de la oposición antiguo/moderno, y analizar el «modernismo» antes de la «modernidad».

4. Antiguo/moderno y la historia (siglos VI-XVIII)

Ya durante la antigüedad habían aparecido conflictos de generaciones que oponían «modernos» a «antiguos»: Horacio [*Epistulae*, II, 1, 76-89] y Ovidio [*Ars amatoria*, III, 121] se lamentaron del prestigio de los escritores *antiguos* y se alegraban de vivir en su tiempo. Pero no tenían ningún término que designara lo «moderno», al no usar *novus* en oposición a *antiquus*. Sólo en el siglo VI aparece el neologismo *modernus* formado por *modo*, «recientemente», como *hodiernus*, de *hodie* «hoy». Casiodoro habla de «*antiquorum diligentissimus imitator, modernorum nobilissimus institutor*» [*Variae*, IV, 51]. De acuerdo con la feliz expresión de Curtius [1948], *modernus* es «una de las últimas herencias del bajo latín».

Cabe considerar como señal del renacimiento carolingio la toma de conciencia del «modernismo» por parte de algunos de sus representantes, como Valafrido Strabone, que llama a la época de Carlomagno *saeculum modernum*. Pero los conflictos entre antiguos y modernos son posteriores. El primero surge en el siglo XII: como señaló Curtius, en el campo de la poesía latina después de 1170 hubo una verdadera polémica entre antiguos y modernos. Recordando las palabras de Bernardo de Chartres sobre el «*nanus positus super humeros gigantis*», Alano de Lilla condena la «rudeza moderna» (*modernorum ruditatem*).

Dos textos de autores célebres de la segunda mitad del siglo XII que insisten en el modernismo de su tiempo, uno para deplorarlo y el otro para felicitarse por él, destacan la aspereza de esta primera polémica entre antiguos y modernos. Juan de Salisbury exclama: «He aquí que todo se convertía en nuevo, se renovaba la gramática, se conmocionaba la dialéctica, se despreciaba la retórica, y se promovían nuevos caminos por todo el *quadrivium*, liberándose de las normas de los antiguos». Pero la oposición se da entre *nova* (las «novedades», perniciosas se sobreentiende), y *priores* (los maestros «precedentes»). Por su parte, Gualterio Map en *De nugis curialium* (entre 1180 y 1192) insiste en una «modernidad» que resulta de un progreso secular: «Llamo nuestra época a esta modernidad, este lapso de cien años cuyo último tramo existe todavía, cuya memoria reciente y manifiesta recoge todo cuanto es notable... Los cien años que pasaron, eso es nuestra modernidad». Aquí aparece el término *modernitas*, que tendrá que esperar al siglo XIX para emerger en las lenguas vulgares.

La oposición, si no el conflicto, persiste en la escolástica del siglo XIII. Tomás de Aquino y Alberto Magno consideran *antiguos* a los maestros de dos o tres generaciones antes, que enseñaron en la Universidad de París hasta 1220 y 1230, fecha en que «la revolución intelectual del aristotelismo» los sustituyó por los *modernos*, entre los cuales se cuentan.

Sólo en los siglos XIV al XV aparecen —en un mismo clima natural, si no directamente relacionados unos con otros— varios movimientos que se remiten abiertamente a la novedad y a la modernidad, y la oponen, explícita o implícitamente, a las ideas y a la práctica precedentes, antiguas. Primero en el campo de la música, donde triunfa el *ars nova* con Guillermo de Machaut, Felipe de Vitry (autor de un tratado titulado *Ars Nova*) y Marchetto de Padua. Después en el campo de la teología y la filosofía, donde se afianza la *vía moderna* en oposición a la *vía antigua*. Esta vía moderna es seguida por espíritus muy diversos que, sin embargo, se orientan todos en la dirección inaugurada por Duns Scoto, rompiendo con la escolástica aristotélica del siglo XIII y orientándose hacia el nominalismo. De estos *lógicos modernos* o *teólogos modernos* o *moderniores*, los más célebres y significativos son Guillermo de Ockham, Buridano, Bradwardine, Gregorio de Rimini, Wycliffe. Hay que asignar un lugar aparte a Marsilio de Padua de quien se ha dicho que fue el pre-

cursor de la economía política moderna, el primer teórico de la separación entre Iglesia y Estado, de la laicización, y que en el *Defensor Pacis* (1324), tiende a dar a *modernus* el sentido de innovador. Ésta es también la época de Giotto, en quien el siglo XVI vio al primer artista «moderno». Vassari dice de él que resucitó el arte «moderno» de la pintura, y Cennino Cennini en el *Libro dell'arte* le atribuye el mérito de haber transformado el arte de pintar de griego en latino, y de haberse adaptado a lo «moderno», esto es, de haber abandonado la convención por la «naturaleza», de haber inventado un nuevo lenguaje figurativo. Por último, en el siglo XV se afianza en la esfera religiosa la *devotio moderna*, que es ruptura con la escolástica, la religión medieval, penetrada de supersticiones: y la *devotio moderna* vuelve a los Padres, al ascetismo monástico primitivo, purifica la práctica y los sentimientos religiosos, pone en primer plano una religión individual y mística.

El Renacimiento convulsiona esta emergencia periódica de lo «moderno» opuesto a lo «antiguo». Sólo entonces, en efecto, «antigüedad» cobra el sentido de cultura grecorromana pagana, positivamente connotada. Lo «moderno» tiene derecho a la preferencia sólo si imita lo «antiguo», como lo ilustra el célebre pasaje de Rabelais que celebra el reflorecimiento de los estudios antiguos: «*Maintenant toutes disciplines sont restituées...*» (libro II, cap. VIII). Lo moderno se exalta a través de lo antiguo.

Pero el Renacimiento establece una periodización esencial entre época antigua y época moderna. Desde 1341, Petrarca distingue entre historia «antigua» e historia «nueva». Las lenguas elegirían más tarde por momentos «moderno» («*storia moderna*» en italiano) y por momentos «nuevo» («*neuere Geschichte*», en alemán). En todo caso, el entendimiento entre antiguo y moderno se hace a espaldas de la Edad Media. Petrarca pone entre la historia antigua y la historia nueva las *tenebrae*, que se extienden desde la caída del imperio romano a su época. Vassari distingue en la evolución del arte occidental una «manera antigua» y una «manera moderna» (que comienza con el «renacimiento» de mediados del siglo XIII y culmina con Giotto), separadas por una «manera vieja».

Sin embargo, no faltan protestas contra esta superioridad atribuida a los antiguos. Se acepta retomar la imagen del «*nanus positus super humeros gigantis*», pero para subrayar, como hacía por otra parte Bernardo de Chartres en el siglo XII, que los enanos modernos

tienen al menos sobre los antiguos gigantes la ventaja de poseer una experiencia más larga. Sin embargo, desde la primera mitad del siglo XVI el humanista español Luis Vives protestaba que los hombres de su tiempo no eran enanos, ni los de la antigüedad gigantes, y que al menos, gracias a los antiguos, sus contemporáneos eran más altos que ellos [*De causis corruptarum artium*, I, 5). Un siglo más tarde, Gassendi declara que la naturaleza no fue más avara con los hombres de su tiempo que con los de la antigüedad, aun cuando haya celos y espíritu competitivo. Y retoma la idea de que los modernos pueden llegar más alto que los gigantes antiguos [*Exercitationes paradoxicae adversus Aristotelem*, I, *Exercitatio II*, 13].

La segunda y más célebre de las polémicas entre antiguos y modernos estalla a fines del siglo XVII y comienzos del XVIII. Dura prácticamente todo el siglo de las luces y concluye con el romanticismo. Ve triunfar a los modernos con el *Racine et Shakespeare* de Stendhal y el *Préface de «Cromwell»* de Victor Hugo (1827), donde la oposición entre románticos y clásicos no es sino la nueva investidura del conflicto entre antiguos y modernos, aun cuando las cartas están cronológicamente embrolladas, dado que el héroe de los modernos, Shakespeare, es anterior a los modelos clásicos del siglo XVII.

Desde finales del siglo XVI la superioridad de los verdaderos antiguos, los hombres de la antigüedad, era cuestionada aquí y allá. Por ejemplo, a comienzos del siglo XVII Secondo Lancellotti funda en Italia la secta de los alabadores del presente, los Hoggidí, y publica en 1623 *L'Hoggidí overo gli ingegni moderni non inferiori ai passati*. Pero la polémica se vuelve aguda a fines del siglo XVII, sobre todo en Inglaterra y en Francia. Mientras Thomas Burnet y William Temple publican respectivamente el *Panegyric of Modern Learning in Comparison of the Ancient* y *An Essay upon the Ancient and Modern Learning*, Fontenelle escribe su *Digression sur les Anciens et les Modernes* (1688) y Charles Perrault, después de presentar el 27 de enero de 1687 a la Academia Francesa *Le Siècle de Louis le Grand*, que echa leña al fuego, sigue con los *Parallèles des Anciens et des Modernes* (1688-1697).

Desde el punto de vista de los partidarios de los antiguos, que en los modernos sólo ven la decadencia, los partidarios de estos últimos o bien proclaman la igualdad entre las dos épocas, o bien hacen beneficiarios a los modernos de la simple acumulación de conocimientos y experiencias, o bien invocan la idea de un progreso cualitativo.

Un ejemplo de la primera actitud es la de Perrault en el *Siècle de Louis le Grand*:

La belle antiquité fût toujours vénérable
Mais je ne crus jamais qu'elle fût adorable
Je vois les anciens, sans plier les genous,
Ils sont grands, il est vrai, mais hommes comme nous
Et l'on peut comparer sans crainte d'être injuste,
*Le siècle de Louis au beau siècle d'Auguste.**

Un ejemplo de la segunda posición es Malebranche, que desde 1674-1675 escribía en la *Recherche de la vérité*: «El mundo tiene dos mil años más y más experiencia que en los tiempos de Aristóteles y Platón»; o bien el abad Terrasson en *La philosophie applicable à tous les objets de l'esprit et de la raison* (París, 1754): «Los modernos en general son superiores a los antiguos: esta proposición es audaz en su enunciado, y modesta en su principio. Es audaz porque ataca un viejo prejuicio; es modesta porque permite comprender que no debemos nuestra superioridad a la medida de nuestro espíritu, sino a la experiencia adquirida a favor de los ejemplos y reflexiones de quienes nos precedieron». También entre los partidarios de los modernos persistía la idea de vejez y decadencia como clave explicativa de la historia. Escribe Perrault en los *Parallèles* (1688): «¿No es acaso cierto que la duración del mundo suele considerarse como la duración de una vida humana, que tuvo su infancia, su juventud y su madurez, y que ahora está en la ancianidad?».

Hubo que esperar a la víspera de la Revolución francesa para que el siglo de las luces adoptara sin restricciones la idea de progreso. Cierto que ya en 1749 el joven Turgot había escrito sus *Réflexions sur l'histoire des progrés de l'esprit humain*. Pero es en 1781 que Servan publica el *Discours sur le progrés des connaissances humaines*, y la obra maestra de la fe en el progreso ilimitado la escribiría Condorcet poco antes de morir: *Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain* (1793-1794). Sólo entonces los hombres de las luces reem-

* La hermosa antigüedad siempre fue venerable / pero nunca creí que fuera adorable / miro a los antiguos sin arrodillarme / son grandes, es verdad, pero son hombres como nosotros / y sin temor a ser injustos podemos comparar / el siglo de Luis con el gran siglo de Augusto. (*N. del t.*)

plazarán la idea de un tiempo cíclico, que hace efímera la superioridad de los antiguos sobre los modernos, con la idea de un progreso lineal que privilegia constantemente lo moderno.

5. Antiguo/moderno y la historia (siglos xix y xx)

A partir de la herencia histórica de la polémica de antiguos y modernos la revolución industrial cambiará radicalmente los términos de la oposición antiguo/moderno en la segunda mitad del siglo xix y en el siglo xx. Aparecen tres nuevos polos de evolución y de conflicto: entre el siglo xix y el xx, movimientos de orden literario, artístico y religioso asumen el nombre o son tachados de «modernistas», término que signa el endurecimiento doctrinal de las tendencias modernas hasta entonces confundidas; el choque entre países desarrollados y países atrasados pone fuera de Europa occidental y de Estados Unidos los problemas de la «modernización», que se radicalizan con la descolonización después de la Segunda Guerra Mundial; por último conectado con la aceleración de la historia en el área cultural occidental, por concatenación y por reacción al mismo tiempo, se consolida en el campo de la creación estética, de las mentalidades y las costumbres, un nuevo concepto: el de «modernidad».

5.1. *Modernismo*

Bajo esta etiqueta se alinearon hacia 1900 tres movimientos muy diferentes: uno de ellos por reivindicación, los otros dos a su pesar: *a*) un movimiento literario limitado al área cultural hispánica; *b*) un conjunto de tendencias artísticas, entre las cuales la principal fue la denominada *Modern Style*; *c*) varios esfuerzos de investigación dogmática en el seno del cristianismo y principalmente del catolicismo.

Modernismo literario. Este término evoca «muy particularmente desde 1890 a un núcleo de escritores de lengua española que eligieron esta denominación para manifestar su tendencia común a una renovación de temas y formas» [Berveiller, 1971, pág. 138]. El modernismo comprende sobre todo a poetas, y fue particularmente vivo en América Latina, donde el representante máximo es Rubén Darío. Su

interés en cuanto al problema de la dupla antiguo/moderno consiste en su carácter de reacción a la evolución histórica: reacción ante el crecimiento del poder del dinero, de los ideales materialistas y de la burguesía (el modernismo es un movimiento «idealista»); reacción contra la irrupción de las masas en la historia (es un movimiento «aristocrático» y estetizante: «No soy un poeta para las masas», dice Rubén Darío en el prefacio a los *Cantos de vida y esperanza*). Pero también es una reacción contra la cultura de la antigüedad clásica: elige sus modelos en la literatura cosmopolita del siglo XIX, con preferencia por los poetas franceses, sobre todo los de la segunda mitad del siglo XIX (Rubén Darío afirma: «Verlaine es para mí mucho más que Sócrates»). Reacción, en fin, contra la guerra hispanoamericana de 1898 y contra la amargura surgida de la derrota española, el modernismo es también una reacción contra la emergencia del imperialismo yanqui, y nutre las tendencias «reaccionarias» de la «generación del 98» en España y del panamericanismo latino.

Modernismo religioso. En sentido estricto, el modernismo es un movimiento interno de la Iglesia católica en los primeros años del siglo XX. El término aparece en Italia en 1904, y su uso culmina en la encíclica *Pascendi* del papa Pío X, que lo condena en 1907. Pero se sitúa en la tensión de larga duración que agita al cristianismo y más especialmente a la Iglesia católica desde la Revolución francesa hasta nuestros días. Es el aspecto católico del conflicto antiguo/moderno convertido en la confrontación de la Iglesia conservadora con la sociedad occidental de la revolución industrial. El término «moderno» cobra en el siglo XX un sentido peyorativo que los jefes de la Iglesia y sus elementos tradicionalistas aplican tanto a la ideología surgida de la Revolución francesa y los movimientos progresistas de la Europa del siglo XIX, como —y a sus ojos es más grave— a los católicos seducidos por estas ideas, o simplemente tibios para combatirlas (por ejemplo Lamennais). La Iglesia católica oficial del siglo XIX se afirma como «antimoderna». El *Syllabus* de Pío IX (1864) se inscribe en esta actitud. El último «error» condenado es la proposición: «El Pontífice romano puede y debe reconciliarse y pactar con el progreso, con el liberalismo y con la civilización moderna». Cierto que moderno tiene todavía aquí el sentido neutral de «reciente», pero se orienta hacia el sentido peyorativo. A fines del siglo XIX y comienzos del XX, el conflicto antiguo/moderno dentro del catolicismo vuelve a

la escena, se concentra y se endurece en torno de dos problemas: el dogma y sobre todo la exégesis bíblica por una parte, la evolución social y política por otra.

En el centro de la crisis del modernismo, antes que el ambiguo catolicismo social que por otra parte no se opone abiertamente a la Iglesia oficial, a la que la encíclica de León XIII *Rerum novarum* (1891) dota de una doctrina «social» igualmente ambigua pero más abierta, está el movimiento teológico y exegético. La crisis proviene del «retraso de la ciencia eclesiástica, como se decía, en relación con la cultura laica y los descubrimientos científicos... La ocasión fue el choque brutal de la enseñanza eclesiástica tradicional con las jóvenes ciencias religiosas que, lejos del control de las ortodoxias y a menudo contra ellas, se habían constituido a partir de un principio revolucionario: la aplicación de los métodos positivos a un campo, el de los textos, considerado hasta entonces fuera de sus ataques» [Poulat, 1971, págs. 135-136].

Vinculado con los problemas de la libertad de enseñanza superior y la creación de cinco instituciones católicas, este modernismo suscitó una crisis particularmente grave en Francia, sobre todo con Alfred Loisy, excomulgado en 1908.

Es preciso destacar tres fenómenos que interesan al desarrollo del conflicto antiguo/moderno a propósito de este modernismo.

En Italia el movimiento modernista desemboca en una acción masiva de propaganda y cuestiona la influencia retrógrada de la Iglesia sobre la vida política, intelectual, cotidiana. Tres sacerdotes ilustran las diversas tendencias de este movimiento a comienzos del siglo XX: Giovanni Semeria, Romolo Murri, fundador de la democracia cristiana, y el historiador Ernesto Buonaiuti: el primero fue exiliado y los otros dos excomulgados. En Italia el modernismo afronta a la Iglesia católica como el principal obstáculo contra la modernización de la sociedad.

Por otra parte, el modernismo ensancha el campo de acción de los «modernos» oponiéndose más a «tradicional» y, en un sentido más estrictamente religioso, a «integralista» que a «antiguo»; pero sobre todo se presta a una gama de combinaciones y de matices: se habla por ejemplo de modernismo ascético o de modernismo militar, de semimodernismo, de modernizantismo.

Por último, Emile Poulat puso en evidencia el alcance final del modernismo. Dentro del catolicismo y fuera de él, en todos los am-

bientes occidentales donde en mayor o menor grado se hacía sentir su influencia, restringe el campo de lo creíble y extiende el de lo cognoscible. «Moderno» se convierte así en piedra de toque de una remodelación fundamental del campo del saber.

Modern Style. En el importante nivel del vocabulario, cabe atestiguar la anexión al campo de lo «moderno» de todo un conjunto de movimientos estéticos que alrededor de 1900, en Europa y Estados Unidos, tomaron o recibieron nombres diversos, entre los cuales *Modern Style* es sólo uno. Pero la mayor parte de estos nombres se hacen eco de lo moderno: *Jugendstil*, Arte joven, *Nieuwe Kunst* —a través de la juventud o la novedad—, o evocan la ruptura que ello implica: *Sezessionstil*, *Style Liberty*. Por último, estos movimientos signan de modo decisivo el rechazo de las tradiciones académicas, el adiós al modelo antiguo (grecorromano) en el arte. En cierto modo ponen fin a la alternancia de antiguo/moderno en el arte: no se les opondrá más un regreso a lo antiguo.

Guerrand [1965] hizo nacer el *Modern Style* y sus vecinos de una doble tendencia de la segunda mitad del siglo XIX: la lucha contra el academicismo y el tema del arte para todos. Lo cual está estrechamente relacionado con tres aspectos ideológicos de la revolución industrial: el liberalismo, el naturalismo y la democracia.

En este artículo, que no es una reflexión sobre el arte y su historia sino sobre las metamorfosis y los significados de la antítesis antiguo/moderno, vamos a ocuparnos sólo de algunos episodios, figuras y principios significativos. Dado que el enemigo es lo antiguo que produjo lo artificial, la obra maestra, y se dirige a una elite, el estilo moderno será naturalista, se inspirará en una naturaleza donde predominan las líneas sinuosas en menoscabo de las líneas rectas y simples. Su objetivo es producir objetos, invadir la vida cotidiana aboliendo así las barreras entre artes mayores y menores. Por último, no se dirigirá a una elite, sino a todos, al pueblo, será social.

Ese estilo nace en Inglaterra con William Monis, discípulo de Ruskin, que quiere cambiar el aspecto de los interiores hogareños, lanza la «revolución decorativa», crea en Londres la primera revista de decoración y está en el origen del diseño.

Pero es en Bélgica donde el movimiento se coloca bajo el signo de lo moderno con la fundación en 1881 de la revista *L'Art Modern.* En Bélgica el vínculo entre arte moderno y política social se afianza pre-

cozmente. Uno de los fundadores de la asociación La Libre Esthétique, cuyo objetivo es promover las nuevas tendencias, es el jefe de redacción del *Peuple*, órgano del partido obrero belga. Victor Horta, arquitecto que explota los recursos del hierro y crea edificios que decora, es uno de los pioneros del arte social, además de constructor de la Maison du Peuple de Bruselas. En Bélgica el arte moderno encuentra un arquitecto y decorador, Henry van de Velde, que en la escuela que dirige en Weimar, donde le sucedería Gropius, prepara el arte arquitectónico del siglo XX, el Bauhaus.

En los Países Bajos, el Nieuwe Kunst utiliza materiales de todo tipo: madera, porcelana, plata, y hace triunfar las nuevas líneas en el libro ilustrado, en el calendario, en el manifiesto.

En Francia, donde el *Modern Style* tiene el primer lugar como capital a la ciudad de Nancy, con los cristaleros Gallé, los hermanos Dareux, el arquitecto Victor Prouvé, que practica todas las artes, el *Modern Style* sale a la calle con Hector Guimard, el «Ravachol de la arquitectura», que hace de las estaciones del metro parisiense templos del arte moderno, y con el creador de anuncios Alphonse Mudra. Lo moderno se apodera de alhajas y joyas con René Lalique, y se comercializa con Samuel Bing, que impone los objetos *Modern Style*.

En Alemania, en Mónaco, el arte moderno se alía con el pacifismo y el anticlericalismo bajo el signo de la juventud.

En España, o mejor dicho en Cataluña, el arte moderno da lugar al genio de la arquitectura naturista que es Gaudí.

En Italia, el estilo *Liberty*, que lleva el nombre de un comerciante inglés que fundó en Londres en 1875 un negocio de decoración, triunfa en la primera exposición internacional de arte decorativo moderno (Turín, 1902).

En Estados Unidos, la figura ejemplar es la de Tiffany, cuya «oficina de arte» en Nueva York se destaca en todas las artes llamadas «menores» y asegura la promoción del vidrio bufado, haciendo de él el marco de la más cotidiana de las invenciones modernas: la iluminación eléctrica.

El *Modern Style*, fenómeno efímero que duró menos de veinte años, entre 1890 y 1910, resultó sumergido en la sombra por otro movimiento nacido del rechazo a la decoración, a las curvas, a las florituras, que tomó forma en Darmstadt, Alemania, y triunfó en Austria con Adolph Loos, quien, sobre las ruinas del ornamento, se

convirtió en el profeta de un «siglo nuevo», el de «las grandes paredes blancas», del reino del cemento.

También el *Modern Style*, a partir de 1970, sale de un largo purgatorio para afianzarse de nuevo en la huella de la «modernidad» gracias a características que Delevoy analizó muy bien [illegible]: el *Kitsch*, «dimensión de la gratuidad», un sistema de objetos, estructuras ambientales, un lenguaje de la ambigüedad. En efecto, aquí lo esencial es que el espíritu «antiguo» se aplicaba a los héroes, a las obras maestras, a las gestas, mientras que el espíritu «moderno» se nutre de lo cotidiano, de lo macizo, de lo difuso.

5.2. *Modernización*

El primer choque total entre lo antiguo y lo moderno tal vez haya sido el de los indios de América frente a los europeos. Los indios fueron vencidos, conquistados, destruidos o asimilados: rara vez las variadas formas del imperialismo y del colonialismo en el siglo XIX y comienzos del XX llegaron a efectos tan radicales. Las naciones alcanzadas por el imperialismo occidental, cuando habían preservado más o menos su independencia, eran llevadas a plantearse el problema de su atraso en ciertas áreas. La descolonización que siguió a la Segunda Guerra Mundial permitió a las nuevas naciones afrontar a su vez este problema.

Casi en todas partes, las naciones atrasadas se encontraron ante la equivalencia entre occidentalización y modernización, y el problema de lo moderno se planteó junto con el de la identidad nacional. Además, casi en todas partes hubo una distinción entre la modernización económica y técnica por una parte y la modernización social y cultural por la otra.

Vamos a dar unos pocos ejemplos que ilustran las transformaciones de la dupla antiguo/moderno. Sin negar el carácter relativamente arbitrario de esta distinción, vamos a distinguir tres tipos de modernización: *a*) la *modernización equilibrada*, donde la lograda penetración de lo moderno no destruye los valores de lo antiguo; *b*) la *modernización conflictiva*, donde aun involucrando sólo a un sector de la sociedad, la tendencia a lo «moderno» crea graves conflictos con las tradiciones antiguas; *c*) la *modernización a tientas*, que bajo diversas formas trata de conciliar lo «moderno» con lo «antiguo», no

a través de un nuevo equilibrio general sino mediante opciones parciales.

El modelo de la *modernización equilibrada* es Japón. Decidida desde lo alto en una sociedad jerárquica, en un momento en que se difundía la revolución industrial y los descubrimientos del siglo XIX —lo que permitió a Japón alcanzar rápidamente al grupo de naciones modernas —la modernización del Meiji a partir de 1867 se caracterizó por la recepción de las técnicas occidentales y la conservación de los valores propios. Pero el régimen autocrático-militar que de ella surgió padeció la derrota de 1945, que en cierto modo representó una grave crisis en el proceso de modernización. Aún hoy, la sociedad japonesa, a pesar de sus progresos hacia la democracia política, vive peligrosamente las tensiones inherentes a un equilibrio tenso entre lo «antiguo» y lo «moderno».

Puede ser que de otra manera, y a partir de elementos mucho más complejos, también Israel represente un modelo actual de modernización equilibrada. Pero aquí las tensiones se sitúan dentro de los componentes geográficos y culturales del nuevo pueblo israelí, y globalmente entre las tradiciones hebreas (y su fundamento religioso) y la necesidad para el nuevo Estado de una modernización que es una de las garantías esenciales de su existencia. Por las mismas razones de supervivencia, Israel tiene que salvaguardar a toda costa su patrimonio «antiguo» y acentuar su carácter «moderno».

Como ejemplo de *modernización conflictiva* se puede tomar a la mayor parte de los países del mundo musulmán. La modernización provino allí en la mayoría de los casos no de una elección sino de una invasión (militar o no) y en todo caso de un choque con el exterior. En casi todas partes, la modernización ha cobrado la forma de una occidentalización, lo cual suscita o genera un problema fundamental: ¿Occidente u Oriente? Sin analizar en detalle este conflicto cabe decir que históricamente revistió tres formas: en el siglo XIX como contragolpe del imperialismo europeo, colonialista o no; después de la Segunda Guerra Mundial, en el marco de la descolonización y de la emergencia del Tercer Mundo; en los años 70 del siglo XX con el *boom* consiguiente a la crisis del petróleo.

A pesar de la gran variedad de los casos musulmanes, en conjunto hasta ahora la modernización tocó sólo algunos sectores de la economía y la vida de los estados y naciones, sedujo sólo a grupos dirigentes y a ámbitos sociales limitados a algunas categorías «bur-

guesas». Exasperó los nacionalismos, profundizó la brecha entre las clases, introdujo un profundo malestar en la cultura.

Jacques Berque [1974] y Gustav von Grunebaum [1962], entre otros, analizaron bien este malestar. Para el segundo, la modernización plantea a los pueblos y naciones del Islam el problema esencial de su identidad cultural. Jacques Berque encontró en los «lenguajes árabes del presente» la ruptura que los economistas deploran en su campo: «sector moderno/sector tradicional». Al estudiar las formas literarias y artísticas modernas del mundo árabe, que hace cien años «ignoraba la pintura, la escultura y también la literatura en el sentido que los tiempos modernos le dan a estos términos» [1974, pág. 290], muestra las contradicciones que en el ensayo, la novela, la música, el teatro, y paradójicamente en el cine, un arte sin pasado, agitan y en cierta medida paralizan la cultura. En este mundo donde «la normalidad invoca la referencia a lo antiguo», y «la excepción procede directa o indirectamente del exterior», la modernidad no opera como creación, sino como «aculturación, o transición entre lo arcaico y lo importado».

Podemos tomar el mundo del África negra como el laboratorio de una *modernización a tientas*. Cualquiera que sea la variedad de herencias y orientaciones, dos datos básicos dominan el problema antiguo/moderno: *a*) la independencia es muy reciente, los elementos de modernismo que aportan los colonialistas son débiles, discontinuos, inadecuados a las necesidades reales de los pueblos y naciones, en suma, lo «moderno» es muy joven; *b*) en compensación, el atraso histórico es grande, lo «antiguo» tiene mucho peso.

De donde, a través de fórmulas políticas e ideológicas diferentes y aun opuestas, dos deseos en general: *a*) encontrar aquello que en lo «moderno» conviene a África, practicar una modernización selectiva, parcial, de lagunas, empírica; *b*) buscar un equilibrio específicamente africano entre tradición y modernización.

A pesar de los innegables éxitos y los esfuerzos considerables, por momentos parecería que la modernización en el África negra sigue todavía en el estadio de hechizos conmovedores, y procede de una mezcolanza de empirismo y retórica (aunque tal vez se trate de un modo específico y eficaz de modernización). Por ejemplo, Amadou Hampaté Ba, director del Instituto de Ciencias Humanas de Mali, declaraba en el curso de un encuentro internacional que tuvo lugar en Bouaké en 1965: «Quien dice "tradición" dice herencia acu-

mulada durante millones de años por un pueblo, y quien dice "modernismo" dice gusto o a veces manía por lo actual. No creo que todo lo moderno sea siempre un progreso absoluto respecto de costumbres que se transmiten de generación en generación hasta nosotros. El modernismo puede ser progreso moral, administrativo o técnico sobre un punto dado o una regresión sobre ese punto»; y también: «La tradición no se opone al progreso, lo busca, lo pide, se lo pide a Dios, y se lo pide también al diablo».

Queda todavía un caso aberrante respecto del problema de la modernización. Si nos atenemos a Louis Dumont, el sentido del tiempo y de la historia en la India eludió hasta el momento la noción de progreso. En ella «se han discutido los respectivos méritos de antiguos y modernos», pero limitándose a comparar a unos con los otros sin que interviniera ninguna noción de progreso ni de regresión. «La historia era sólo un repertorio de gestas y modelos de conducta, de ejemplos» [1962, pág. 36], de los cuales unos se situaban más lejos, otros más cerca, como hubieran podido situarse a derecha o izquierda, al norte o al sur, en un mundo no orientado por valores topológicos.

Por añadidura, las condiciones de la independencia, lejos de simplificar el problema de la modernización, la complicaron, siempre según Louis Dumont: «La adaptación al mundo moderno exige a los indios un esfuerzo considerable. La independencia generó un malentendido en la medida que al lograrla se vieron reconocidos como iguales en el concierto de las naciones, y pudieron imaginar que la adaptación en lo esencial se había realizado. El éxito de su esfuerzo estaba consagrado, sólo era necesario consolidarlo. En realidad sucedía lo contrario... En efecto, la India logró liberarse del dominio extranjero *realizando un mínimo de modernización*. Un éxito notable, por cierto, debido en gran parte al genio de Gandhi, cuya política creo que se sintetiza en esa fórmula» [*ibidem*, págs. 72-73].

Según Louis Dumont, una parte considerable de la humanidad habría eludido entonces la dialéctica de la dupla antiguo/moderno.

5.3. *Modernidad*

Baudelaire lanzó el término «modernidad» en el artículo «Le peintre de la vie moderne», compuesto esencialmente en 1860 y pu-

blicado en 1863. El término tuvo un primer éxito limitado a los ámbitos literarios y artísticos en la segunda mitad del siglo XIX, después refloreció y tuvo amplia difusión tras la Segunda Guerra Mundial.

Baudelaire —y esto es nuevo— no trata de justificar el valor del presente, y por lo tanto de lo moderno, sino por el hecho de ser presente. «El placer que extraemos de la representación del presente depende no solamente de la belleza que puede revestirlo, sino también de su esencial calidad de presente» [1863]. Lo bello tiene un aspecto eterno, pero los «académicos» (partidarios de lo antiguo) no ven que necesariamente tiene un aspecto «que será, si se quiere, alternativamente o simultáneamente, la época, la moda, la moral, la pasión» [*ibidem*, págs. 187-188]. Lo bello al menos en parte ha de ser moderno. ¿Qué es la modernidad? Es lo que hay de «poético» en lo histórico, de «eterno» en lo «transitorio». La modernidad está relacionada con la «moda». Por eso en los ejemplos que da Baudelaire habla de la moda femenina, del «estudio del militar, del *dandy*, hasta del animal, perro o caballo» [*ibidem*, pág. 201]. Imprime al sentido de lo moderno un fuerte impulso hacia los comportamientos, la indumentaria, los modales. Cada época, dice, tiene su porte, su mirada, su gesto. «¡Pobre del que estudia en lo antiguo algo que no sea el arte puro, la lógica, el método general! Por sumergirse demasiado en lo antiguo pierde la memoria del presente» [*ibidem*]; mientras, es necesario estudiar cuidadosamente lo que compone la vida exterior de un siglo.

La modernidad está así relacionada con la moda, el dandismo, el esnobismo: «Hay que considerar a la moda como un síntoma del gusto del ideal que aflora en el cerebro humano sobre todo lo que la vida humana acumula en él de vulgar, terrestre e inmundo» [*ibidem*, pág. 225]. Se entiende el éxito de la palabra en esos dandies de la cultura que fueron los hermanos Goncourt, que escriben en su *Journal* (1889): «En el fondo, el escultor Rodin se deja devorar demasiado por la antigualla de las viejas literaturas, y no tiene el natural gusto de la modernidad que en cambio tenía Carpaux».

En nuestros días uno de los cantores de la modernidad que es al mismo tiempo un campeón de la moda, Barthes [1954], escribe por ejemplo hablando de Michelet que «tal vez ha sido el primero de los autores de la modernidad en no poder cantar más que una palabra imposible». La modernidad se convierte aquí en un alcanzar los límites, aventura en la marginalidad, y ya no conformidad a la norma,

refugio en la autoridad, reagrupamiento en el centro, al que invita el culto por lo «antiguo».

La modernidad encontró su teórico en el filósofo Henri Lefebvre, que hace una distinción entre «modernidad» y «modernismo». «La modernidad difiere del modernismo como un concepto en vías de formulación en la sociedad difiere de los fenómenos sociales, como una reflexión difiere de los hechos... La primera tendencia —certeza y arrogancia— corresponde al Modernismo; la segunda —interrogación y reflexión ya crítica— a la Modernidad. Estas dos, inseparables, son dos aspectos del mundo moderno» [1962, pág. 10].

La modernidad, al volverse hacia lo no cumplido, lo esbozado, lo irónico, tiende a realizar en la segunda mitad del siglo XX el programa diseñado por el romanticismo. Así, el conflicto antiguo/moderno asume, en la larga duración, la herencia de la oposición coyuntural clásico/romántico en la cultura occidental.

La modernidad es el resultado ideológico del modernismo. Pero —ideología de lo no cumplido, de la duda, de la crítica— la modernidad es también impulso hacia la creación, en una ruptura explícita con todas las ideologías y las teorías de la imitación basadas en las referencias a lo antiguo y la tendencia al academicismo.

Yendo más allá, Raymond Aron piensa que el ideal de la modernidad es «la ambición prometeica, la ambición, para retomar la fórmula cartesiana, de llegar a ser patrones y dueños de la naturaleza gracias a la ciencia y a la técnica» [1969, pág. 287]. Pero esto significa no ver sino el lado conquistador de la modernidad, y tal vez atribuir a la modernidad lo que corresponde al modernismo. En todo caso eso lleva en conclusión a plantearse el problema de las ambigüedades de la modernidad.

6. Los lugares del modernismo

Las formas más antiguas del choque antiguo/moderno fueron las polémicas entre antiguos y modernos: esto es, el choque tuvo lugar esencialmente en el terreno literario, o cultural en sentido amplio. Hasta las recientes luchas de la modernidad (es decir, hasta los siglos XIX y XX) la literatura, la filosofía, la teología, el arte (sin olvidar la música: pensemos en el *ars nova* o en la *Dissertation sur la musique moderne* de Jean-Jacques Rousseau) estuvieron en el centro de estos

debates. Esto es válido sobre todo para la antigüedad, la Edad Media y el Renacimiento.

A partir de finales de la Edad Media, el conflicto involucra también a la religión. Cierto que la *devotio moderna* no conmueve los fundamentos del cristianismo, la Reforma del siglo XVI no se plantea como un movimiento «moderno» (más bien sería a la inversa, con las referencias al Antiguo Testamento, a la Iglesia primitiva, etc.) y el mismo movimiento «modernista» de comienzos del siglo XX no hubiera tenido mucho alcance si las más altas autoridades de la Iglesia católica no le hubieran dado un significado que iba más allá de sus objetivos. Pero el ingreso de los religiosos en el campo del conflicto entre lo antiguo y lo moderno signa el ensanchamiento del debate.

Éste estaba destinado a extenderse, del siglo XVI al XVIII, a dos nuevos campos esenciales.

El primero es la historia. Se sabe que el Renacimiento crea el concepto de Edad Media, sólo necesario para colmar la brecha entre dos períodos positivos, plenos, significativos de la historia: la historia antigua y la historia moderna. La verdadera novedad, de donde deriva lo demás, es la idea de una historia «moderna.».

El segundo es la ciencia. También aquí los progresos de la ciencia «moderna» conciernen sólo a una elite intelectual, mientras las masas advierten sólo las invenciones de fines del siglo XVIII y, sobre todo, del siglo XIX. Pero Copérnico, Kepler, Galileo, Descartes, Newton van a convencer a parte del mundo culto de que si bien Homero, Platón, Virgilio siguen no superados, Arquímedes o Ptolomeo fueron destronados por los especialistas modernos. Los primeros en darse cuenta de eso son los ingleses. Fontenelle, en el prefacio de *Histoire de l'Académie Royale des Sciences, depuis 1666 jusqu' en 1699*, pone en primer, plano entre los progresos del espíritu moderno de los que es heraldo, «la renovación de las matemáticas y la física». Precisa: «Descartes y otros grandes hombres han trabajado en eso con tanto éxito que en este tipo de literatura todo ha cambiado». Para él lo más importante es que los progresos de estas ciencias han repercutido en el espíritu humano: «La autoridad ya no tiene más peso que la razón... A medida que estas ciencias progresan, los métodos se han vuelto más sencillos y fáciles. En fin, las matemáticas no sólo suministraron de un tiempo a esta parte una infinidad de verdades específicas de su terreno, sino que produjeron en los espíritus una precisión tal vez más valiosa que todas esas verdades».

La revolución del área de lo moderno data del siglo XX. La modernidad considerada hasta entonces sobre todo en las «superestructuras» se define ahora en todos los niveles, en aquellos que a los hombres del siglo XX se les aparecen como los más importantes: la economía, la política, la vida cotidiana, las mentalidades.

Como se ha visto, con la intrusión de la modernidad en el Tercer Mundo el criterio económico se vuelve primordial; y en el conjunto de la economía moderna la piedra de toque de la modernidad es la mecanización, más aún, la industrialización. Pero así como Fontenelle veía en los progresos de algunas ciencias un progreso del espíritu humano, el criterio económico de la modernidad es registrado sobre todo como un progreso en la mentalidad. De modo que un signo esencial de la modernidad será la racionalización de la producción, cosa ya relevada por los pensadores del siglo XIX: como advirtió Raymond Aron, «Auguste Comte consideraba que el proyecto prioritario de la sociedad moderna era una explotación racional de los recursos, y Marx dio del permanente dinamismo constitutivo de la economía capitalista una interpretación que conserva hoy su validez» [1969, pág. 299]. Gino Germani dice aproximadamente lo mismo: «En *economía* el proceso de secularización significa ante todo la diferenciación de las instituciones específicamente económicas... con la incorporación de la racionalidad instrumental como principio fundamental de la acción...» [1968, pág. 354].

Esta concepción «intelectual» de la modernidad económica llevó recientemente a un grupo de especialistas en ciencias sociales a replantearse el problema de las relaciones entre la moral protestante y el desarrollo económico, extendiendo así a los países no occidentales contemporáneos tales tesis, que Max Weber y R.H. Tawney sostuvieron para los siglos XVI y XVII en Europa [Eisenstadt, 1968]. Estas tesis, aunque equivocadas, tienen el mérito de plantear el problema de las relaciones entre la religión y la modernidad sobre una base más amplia respecto de las polémicas de exégetas y teólogos. En la misma perspectiva, la modernidad puede buscarse —hoy— por el lado de la demografía. Ante todo en la familia: Gino Germani por ejemplo ve en la «secularización» de la familia (divorcio, control de natalidad) un aspecto importante del proceso de modernización, y relaciona la familia «moderna» con la industrialización, como lo demuestra a sus ojos el Japón. Henri Lefebvre enumera entre los rasgos salientes de la modernidad la aparición de la «mujer moderna» [1962, págs. 152-158].

Con esta primacía de lo económico y esta definición de la modernidad a través de la abstracción entran en juego en la oposición antiguo/moderno dos conceptos nuevos.

Ante todo, con la economía lo «moderno» se relaciona no ya con el «progreso» en general sino con el «desarrollo» o, en un sentido más estricto, de acuerdo con algunos economistas liberales, con el «crecimiento». Por otra parte, «moderno» ya no se opone a «antiguo» sino a «primitivo». Así, en el terreno de la religión, Van der Leeuw opone a la «mentalidad primitiva», incapaz de objetivar, la «mentalidad moderna», que se define por la «facultad de abstracción» [1937].

Pero el siglo XX definió la modernidad también a través de ciertas actitudes políticas. «Es trivial constatar —escribe Pierre Kende [1975, pág. 16]—, que las estructuras de la vida moderna son directamente producto de dos series de revoluciones: la que se produjo en la esfera de la *producción* (tránsito del artesanado a la industria), y la que se produjo en la esfera de la *política* (sustitución de la monarquía por la democracia).» Y añade: «Ahora el uso productivo supone el cálculo racional que es todavía un aspecto del pensamiento laico y científico». Marx, desde su artículo «Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie» [1843], escribía: «La abstracción del *Estado como tal* pertenece solamente al tiempo moderno... La abstracción del *Estado político* es un producto moderno... La Edad Media es el dualismo *real*, la edad moderna es el *dualismo* abstracto».

Raymond Aron, al plantearse el problema del «orden social de la modernidad» [1969, pág. 298], parte del hecho económico y más precisamente de la productividad del trabajo para llegar, como se ha visto, a la idea de una ambición prometeica, fundada en la ciencia y la técnica, como «fuente de la modernidad». Define la «civilización moderna» sobre la base de tres valores cuya resonancia política es nítida: «igualdad, personalidad, universalidad» [*ibidem*, pág. 287].

Se ha observado que a pesar de que la mayoría de los jóvenes estados africanos se han dotado de instituciones políticas del tipo occidental (sufragio universal igual y directo, separación de los poderes), no siempre su modernización logró vencer un «círculo vicioso»: la transformación de esos estados en países modernos presuponía la unidad nacional, mientras ésta pivoteaba sobre estructuras (etnias y jefes) vinculadas con la tradición y opuestas a la modernización.

Después de Marx, el Estado moderno se define más o menos en relación con el capitalismo. No es de extrañar que para muchos, a veces ingenuamente, el modelo del modernismo y en especial del modernismo político sea Estados Unidos. Más en general, el norteamericano suele ser presentado como el prototipo del hombre moderno.

Por último, la modernidad siempre se definió como una cultura de la vida cotidiana y una cultura de masas. Como se ha visto, Baudelaire había orientado la modernidad desde el comienzo hacia lo que Henri Lefebvre, el mismo filósofo de la modernidad y de la vida cotidiana, denominó «la flor de lo cotidiano». Los movimientos artísticos del *Art Nouveau*, entre los siglos XIX y XX, también invistieron la modernidad tanto en los objetos como en las obras: la modernidad conduce al diseño y al *gadget*. Pierre Kende ve una de las características de la modernidad y una de las causas de su aceleración en la «difusión masiva de las ideas», en la «comunicación de masas» [1975]. Si MacLuhan se engañó al predecir la desintegración de la galaxia Gutenberg, subrayó con exactitud la función del audiovisual en la modernidad, lo mismo que Leo Bogart en *The Age of Television* [1968].

Edgar Morin es quien mejor describió y explicó la modernidad como «cultura de masas». La hace surgir en Estados Unidos en los años 50 para difundirse después en las sociedades occidentales. La define así: «Las masas populares urbanas y de parte del campo acceden a nuevos niveles de vida: ingresan gradualmente en el universo del bienestar, la diversión, el consumo, que hasta entonces era el de las clases burguesas. Las transformaciones cuantitativas (aumento del poder adquisitivo, reemplazo creciente del esfuerzo humano por las máquinas, aumento del tiempo libre) operan una lenta metamorfosis cualitativa: los problemas de la vida individual, privada, los problemas de la realización de una vida personal, se plantean con insistencia, ya no sólo al nivel de las clases burguesas, sino también de la nueva y amplia franja salarial en desarrollo» [1975, págs. 119-121].

Morin ve su principal novedad en el tratamiento original que la cultura de masas inflige a la relación entre lo real y lo imaginario. Esta cultura, «gran proveedora de mitos» (el amor, la felicidad, el bienestar, la diversión, etc.), no actúa sólo desde lo real hacia lo imaginario sino también en sentido inverso. «No es solamente *evasión*, es al mismo tiempo, contradictoriamente, *integración*» [*ibidem*].

Por último, el siglo XX proyectó en el pasado la modernidad en épocas o sociedades que no habían tenido conciencia de la modernidad o que habían definido su modernidad en otros términos. Así, un eminente historiador francés, Henri Hauser, dotó en 1930 al siglo XVI de una quíntuple modernidad: una «revolución intelectual», una «revolución religiosa», una «revolución moral», una «política nueva», una «nueva economía». Y concluía: «De cualquier lugar desde donde se lo mire, el siglo XVI se nos aparece como una prefiguración de nuestro tiempo. Concepción del mundo y de la ciencia, moral individual y social, sentido de las libertades interiores del alma, política interna y política internacional, aparición del capitalismo y formación de un proletariado, y cabría añadir el nacimiento de una economía, nacional, en todos estos terrenos, el Renacimiento aportó novedades singularmente fecundas, aun cuando eran peligrosas...» [1930, pág. 105].

¿Pero se puede hablar de modernidad allí donde los presuntos modernos no tienen conciencia de serlo, o no lo dicen?

7. Las condiciones históricas de la conciencia del modernismo

No se trata de intentar una explicación de las causas de las aceleradas transformaciones de las sociedades en el curso de la historia, ni de explorar la difícil historia de los cambios de mentalidad colectiva, sino de tratar de iluminar la toma de conciencia de las rupturas con el pasado y la voluntad colectiva de asumirlas que se denomina modernismo o modernidad.

Vamos a retener cuatro elementos que suelen entrar en juego por separado o conjuntamente en esta toma de conciencia.

El primero es la percepción de lo que ya es común denominar la aceleración de la historia. Pero para que haya un conflicto entre antiguos y modernos es preciso que esta aceleración permita un conflicto de generaciones. Es la polémica de los nominalistas contra los aristotélicos, de los humanistas contra los escolásticos (recordemos aquí la astucia de la historia que hace modernos a los partidarios de la antigüedad), de los románticos contra los clásicos, de los partidarios del arte nuevo contra los partidarios del academicismo, etc. La oposición antiguo/moderno, que es uno de los conflictos a través de

los cuales las sociedades viven sus relaciones contradictorias con el pasado, se vuelve aguda cuando se trata para los modernos de luchar contra un pasado presente, un presente vivido como pasado, cuando la polémica de los antiguos y modernos asume la apariencia de un arreglo de cuentas entre padres e hijos.

El segundo elemento es la presión que ciertos progresos materiales ejercen sobre las mentalidades, contribuyendo a transformarlas. Cierto que los cambios de mentalidad son raramente bruscos, pero lo que cambia es precisamente el equipo mental. La conciencia de la modernidad se expresa la mayor parte de las veces en una afirmación de la razón —o de la racionalidad— contra la autoridad o la tradición, es la reivindicación de los pensadores «modernos» de la Edad Media contra las «autoridades», de los hombres de las luces desde Fontenelle a Condorcet, de los católicos modernistas contra los tradicionalistas a comienzos del siglo XX. Pero la modernidad, para Ruysbroeck o Gerhard Groote, Baudelaire o Roland Barthes, puede también privilegiar la mística o la contemplación contra la intelectualidad, «lo transitorio, lo fugaz, lo contingente», contra «lo eterno e inmutable» (Baudelaire). Henri Lefebvre añade a ellos «lo aleatorio» como característica de la modernidad moderna. Pero la revolución tecnológica y económica de los siglos XII y XIII, la ciencia del siglo XVII, las invenciones y la revolución industrial del siglo XIX, la revolución atómica de la segunda mitad del siglo XX, estimulan la conciencia de la modernidad, cuya acción habría que estudiar de cerca.

En ciertos casos, un choque exterior contribuye a la toma de conciencia. La filosofía griega y las obras de los pensadores árabes, si no desencadenaron, por lo menos alimentaron la toma de conciencia «modernista» de los escolásticos medievales; las técnicas y el pensamiento occidental introdujeron el conflicto antiguos/modernos en las sociedades no europeas; el arte japonés y el arte africano desempeñaron su función en la toma de conciencia de los artistas occidentales modernos alrededor de 1900.

Por último, aun cuando rebase el campo de la cultura, la afirmación de la modernidad es sobre todo cuestión de un ambiente restringido, de intelectuales o de tecnócratas. Aunque la modernidad tiene tendencia como hoy a encarnarse en la cultura de masas, los que elaboran esta cultura, en la televisión, a través de manifiestos, el diseño, la historieta, forman ámbitos restringidos de intelectuales. Es sólo una de las ambigüedades de la modernidad.

8. Ambigüedad de lo moderno

Lo moderno tiende ante todo a negarse, a destruirse.

Desde la Edad Media al siglo XVIII, uno de los argumentos de los modernos era que los antiguos en su tiempo habían sido modernos. Fontenelle, por ejemplo, recordaba que los latinos habían sido modernos en relación con los griegos. Al definir lo moderno como el presente, se acaba convirtiéndolo en un futuro pasado. Ya no se valoriza un contenido sino un continente efímero.

Así, lo moderno no sólo está vinculado con la moda («Moda y moderno se aplican al tiempo y al instante, misteriosamente relacionados con lo eterno, imágenes móviles de la inmóvil eternidad», dice Henri Lefebvre comentando a Baudelaire [1962, pág. 172]), pero difícilmente elude el esnobismo.

Tiende a valorizar lo nuevo por nuevo, a vaciar el contenido de la obra, del objeto, de la idea. «Dado que el único interés del arte moderno —escribe Rosenberg [1959, pág. 37]— es que una obra sea nueva, y dado que su novedad no está determinada por un análisis sino por el poder social y la pedagogía, el pintor de vanguardia ejerce su actividad en un ambiente totalmente indiferente al contenido de su obra.»

En última instancia, moderno puede designar cualquier cosa, especialmente si es antigua. «Todos saben —escribe Rosenberg— que la etiqueta de arte moderno no tiene ninguna relación con las palabras que la componen. Para ser arte moderno, una obra no necesita ser moderna, ni ser arte, ni siquiera ser una obra. Una máscara del Pacífico meridional, que se remonta a tres mil años, responde a la definición de moderno, y un trozo de madera hallado en una plaza se convierte en arte» [*ibidem*, pág. 35].

Lo moderno está atrapado en un proceso de aceleración sin freno. Tiene que ser cada vez más moderno: de allí un remolino vertiginoso de modernidad. Otra paradoja o ambigüedad: ese «moderno» al borde del abismo del presente se vuelve hacia el pasado. Rechaza lo antiguo, pero tiende a refugiarse en la historia: esta época que se dice y se quiere enteramente nueva se deja obsesionar por el pasado, por la memoria, por la historia.

Asimismo, el ejemplo de la política local en la Argelia rural demuestra que se puede caer en el tradicionalismo por exceso de modernidad. Entre los cabiles, la penetración de la revolución industrial

destruyó las estructuras tradicionales pero, cien años después, el tradicionalismo reaparece para asumir no sus antiguas funciones, que ya no tienen modo de ser ejercidas, sino una función de apelación a la modernización.

Las ambigüedades de la modernidad juegan sobre todo en relación con la revolución. Como bien dijo Henri Lefebvre, la modernidad es «la sombra de la Revolución, su desmenuzamiento y a veces su caricatura». Pero, paradójicamente, esta ruptura de los individuos y las sociedades con su pasado, esta lectura no revolucionaria, pero irrespetuosa de la historia, puede ser también un instrumento de adaptación al cambio, de integración.

Capítulo II

PASADO / PRESENTE

La distinción entre pasado y presente es un elemento esencial de la concepción del tiempo. Por consiguiente es una operación fundamental de la ciencia y de la conciencia histórica. Al no poder el presente limitarse a un instante, a un punto, la definición del espesor del presente es un primer problema, consciente o no, para la operación histórica. La definición del período contemporáneo en los programas escolares de historia constituye un buen *test* de esta definición del presente histórico. En el caso de los franceses, por ejemplo, revela la función que desempeñó la Revolución francesa en la conciencia nacional, desde el momento que la historia contemporánea en Francia se inicia oficialmente en 1789. Se pueden intuir todas las operaciones, conscientes o inconscientes, que implica esta definición de la división pasado/presente a nivel colectivo. En la mayor parte de los pueblos y naciones se encuentran cesuras ideológicas de este tipo. Italia, por ejemplo, conoció dos puntos de partida del presente, cuyo choque constituye un elemento importante de la conciencia histórica de los italianos de hoy: el Resurgimiento y la caída del fascismo [Romano, 1977]. Pero esta definición del presente, que es en realidad un programa, un *proyecto* ideológico, suele chocar con una relevancia más compleja asumida por el pasado. Gramsci escribió a propósito de los orígenes del Resurgimiento: «En los italianos la tradición de la universalidad romana y medieval impidió el desarrollo de las fuerzas nacionales (burguesas) más allá del campo meramente económico-municipal, esto es, las "fuerzas" nacionales no se convirtieron en "fuerza" nacional sino después de la Revolución francesa, y la nueva posición que el papado tuvo que ocupar en Europa» [1930-1932, págs. 589-590; véase Galasso, 1967]. La Revolución francesa (lo mismo que la conversión de Constantino, la égira o la Revolución rusa de 1917) viene a señalar en primer lugar el límite entre pasado y presente, y en segundo lugar entre un «antes» y un «después». La

observación de Gramsci permite evaluar en qué medida la relación con el pasado, lo que Hegel llamaba «el peso de la historia», es más fuerte en ciertos pueblos que en otros [Le Goff, 1974]. Pero la ausencia de un pasado conocido o reconocido, la escasa profundidad del pasado, también pueden ser fuentes de graves problemas de mentalidad, de identidad colectiva: es el caso de las naciones jóvenes, especialmente las africanas [Assorodobraj, 1967]. Un caso complejo es el representado por Estados Unidos, donde se combina la frustración de un pasado antiguo con los diferentes y a veces opuestos aportes de los diversos tipos de pasado preamericano (europeo sobre todo) y de las diversas composiciones étnicas de la población norteamericana, la exaltación de los acontecimientos relativamente recientes de la historia norteamericana (la Guerra de la Independencia, la Guerra de Secesión) colocados en un pasado simplificado y, por lo tanto, siempre activamente presente en el estado de mito [Nora, 1966].

Las costumbres de la periodización histórica llevan así a privilegiar las revoluciones, las guerras, los cambios de régimen político, es decir, la historia de los acontecimientos. Nos encontraremos con este problema a propósito de las nuevas relaciones entre presente y pasado que la denominada «nueva» historia trata de establecer. Por otra parte, la definición oficial, universitaria y escolar de la historia contemporánea en algunos países, como Francia, obliga a hablar de una «historia del presente» para hablar del pasado muy reciente, del presente histórico [véase Nora, 1978].

La distinción pasado/presente de la cual aquí se trata es la que se encuentra en la conciencia colectiva, más especialmente en la conciencia sociohistórica, pero corresponde hacer una observación preventiva sobre la pertinencia de esta oposición, y evocar la dupla pasado/presente en perspectivas diferentes de las de la memoria colectiva y la historia.

A decir verdad, la realidad de la percepción y de la subdivisión del tiempo en relación con un antes y un después no se limita, tanto a nivel individual como colectivo, a la oposición entre presente y pasado: hay que añadir una tercera dimensión, el futuro. San Agustín expresó con profundidad este sistema de las tres perspectivas temporales diciendo que no vivimos sino en el presente, pero que ese presente tiene varias dimensiones: «presente del pasado, presente del presente, presente del futuro» [*Confesiones*, XI, 20.26].

Antes de tomar en consideración la oposición pasado/presente en el marco de la memoria colectiva, es importante lanzar una mirada también a lo que ella significa en otros ámbitos: el de la psicología, especialmente la psicología infantil, y el de la lingüística.

1. La oposición pasado/presente en psicología

Sería erróneo transferir los datos de la psicología individual al campo de la conciencia colectiva, más aún lo sería comparar la adquisición del dominio del tiempo por parte del niño con la evolución de las concepciones del tiempo en el curso de la historia. La evocación de estos ámbitos puede procurar, sin embargo, una serie de indicaciones generalmente aptas, de modo metafórico, para aclarar algunos aspectos de la oposición pasado/presente a nivel histórico y colectivo.

Para el niño «comprender el tiempo significa liberarse del presente: no solamente anticipar el futuro en función de regularidades inconscientemente registradas en el pasado, sino desarrollar una sucesión de estados ninguno de los cuales se parece al otro, y cuya conexión no se puede establecer sino a través de un movimiento de grados progresivos, sin fijaciones y sin pausas» [Piaget, 1946, pág. 274]. Comprender el tiempo «significa esencialmente hacer acto de reversibilidad». También en las sociedades la distinción entre pasado, presente y futuro implica este remontarse en la memoria y esta liberación del presente, que presuponen una educación, la institución de una memoria colectiva más allá, que vaya más lejos de la memoria individual. La gran diferencia está en que el niño —a pesar de las presiones del ambiente externo— se constituye en gran parte su memoria personal, allí donde la memoria sociohistórica recibe sus datos de la tradición y de la enseñanza. Pero el pasado individual, como construcción organizada [véase Le Goff, *op. cit.*, 21 parte, cap. I], se acerca al pasado colectivo: «Gracias a estos complejos organizados, nuestro horizonte temporal llega a desarrollarse mucho más allá de las dimensiones de nuestra vida. Tratamos los acontecimientos que nos proporciona la historia de nuestro grupo social del mismo modo como hemos tratado nuestra propia historia. Una y otra se confunden: por ejemplo, la historia de nuestra infancia es la de nuestros primeros recuerdos, pero también la de los recuerdos de nues-

tros padres, y a partir de unos y otros se desarrolla esta parte de nuestras perspectivas temporales» [Fraisse, 1967, pág. 170].

Por último, el niño progresa simultáneamente en la localización en el pasado y en el futuro, cosa que no puede transferirse automáticamente a la esfera de la memoria colectiva, pero que muestra claramente que la subdivisión del tiempo por parte del hombre es un sistema de tres direcciones, y no sólo de dos [Malrieu, 1953].

La patología de las actividades individuales respecto del tiempo demuestra que el comportamiento «normal» es un estado de equilibrio entre la conciencia del pasado, el presente y el futuro, con cierto predominio de la polarización hacia el futuro, temido o deseado. La polarización sobre el presente, característica del niño muy pequeño, que «reconstruye el pasado en función del presente» [Piaget, en Bringuier, 1977, pág. 178], del atrasado mental, del maníaco, del ex deportado cuya personalidad está alterada, es bastante general en los ancianos y en los individuos afectados de manía de persecución, que le tienen miedo al futuro. El ejemplo más clásico es el de Rousseau, quien en las *Confesiones* recuerda cómo, al mostrarle su espantada imaginación un futuro cada vez más negro, se refugiaba en el presente: «Mi corazón enteramente absorbido en el presente, colma con él toda su capacidad, todo su espacio» [1765-1776].

La contraposición entre la orientación hacia el presente y hacia el pasado está en la base de las grandes distinciones de la caracterología de Heymans y Le Senne, que consideran el carácter primario en el primer caso y el secundario en el otro como estructuras del carácter humano [Fraisse, 1967, pág. 199].

2. Pasado/presente a la luz de la lingüística

El estudio de las lenguas aporta otro testimonio, cuyo valor reside por un lado en el hecho de que la distinción entre pasado, presente y futuro desempeña en ellas una función importante, sobre todo en los verbos, y por otro en el hecho de que la lengua es un fenómeno que concierne doblemente a la historia colectiva: evoluciona también en los modos de expresar las relaciones temporales con la sucesión de las épocas, y está estrechamente vinculada con la toma de conciencia de la identidad nacional en el pasado. Según Michelet, la historia de Francia empieza con la lengua francesa.

Primera constatación: la distinción pasado/presente/(futuro), que parece de carácter natural, no es universal en lingüística. Lo observaba ya Ferdinand de Saussure: «La distinción de los tiempos, que nos es tan familiar, es ajena a algunas lenguas; el hebreo no conoce ni siquiera la distinción fundamental entre pasado, presente y futuro. El protogermánico no tiene una forma propia de futuro... Las lenguas eslavas distinguen regularmente dos aspectos del verbo: el perfectivo presenta la acción en su totalidad, como un punto, fuera de todo devenir; el imperfectivo la muestra en cambio en su hacerse, y en la línea del tiempo» [1906-1911]. La lingüística moderna retoma la constatación: «A menudo se supone que la misma triple oposición de los tiempos es un rasgo universal del lenguaje. Pero esto no es verdad» [Lyons, 1968].

Algunos lingüistas insisten en la construcción del tiempo en la expresión verbal, que va mucho más allá de los aspectos concernientes a los verbos, e involucra al vocabulario, la frase, el estilo. Por eso es que a veces se ha hablado de «cronogénesis» [Guillaume, 1929]. Encontramos aquí la idea fundamental de pasado y presente como construcción, organización lógica, y no como dato bruto.

Joseph Vendryés insistió mucho en la inadecuación de la categoría gramatical del tiempo y en la inconsecuencia del uso de los tiempos manifiesta en toda lengua. Observa por ejemplo que «el uso del presente en función de futuro es una tendencia general de lenguaje ["voy" = "estoy por ir"] ... El pasado se puede expresar también mediante el presente. En las narraciones es un uso frecuente, que se llama presente histórico [también hay un futuro histórico: "en el 410 los bárbaros saquearán Roma"]... A la inversa, el pasado puede servir para expresar el presente [es el caso de *aoristo* en griego antiguo: *aoristo gnómico*] ... En francés se puede usar el pasado condicional hablando del futuro: "Si me confiaran ese caso, lo resolvería enseguida"» [Vendryés, 1921, ed. 1968, págs. 118-121]. La distinción pasado/presente/(futuro) es maleable y está sujeta a muchas manipulaciones.

Los tiempos del relato constituyen un observatorio particularmente interesante. Harald Weinrich [1971] subrayó la importancia de la *puesta en relieve* de este o aquel tiempo en el relato. Empleando un estudio sobre textos medievales de De Felice [1957] atrajo la atención sobre el *comienzo del relato*, distinguiendo un tipo de comienzo en *fuit* («fue») de otro en *erat* («era»). Así que el pasado no es solamente

pasado, sino que en su funcionamiento textual es anterior a cualquier exégesis, portador de *valores* religiosos, morales, civiles, etc. Es el pasado fabuloso del cuento: «Había una vez» o «En esos tiempos», o el pasado sacralizado de los Evangelios: «*In illo tempore*».

André Miquel, al estudiar a la luz de las ideas de Weinrich la expresión del tiempo en un relato de las *Mil y una noches*, verifica que allí se destaca un tiempo del árabe, el *mūdi*, que expresa el pasado, el perfecto, lo cumplido, respecto de un tiempo subordinado, *mudāri*, tiempo de la concomitancia, de la costumbre, que expresa el presente o el imperfecto. Como el pasado es autoridad, Miquel [1977] se vale de este análisis para demostrar que este relato tiene como objetivo, como función, la de contar a árabes desposeídos una historia de árabes triunfantes, presentarles un pasado entendido como fuente, fundamento, garantía de eternidad.

La gramática histórica puede poner en evidencia la evolución en el uso de los tiempos verbales y de las expresiones lingüísticas temporales como índice de la evolución de las actitudes colectivas ante el pasado como hecho social e histórico. Brunot [1905] señaló por ejemplo que en francés antiguo (siglos IX-XIII) había una notable confusión entre los tiempos, cierta indistinción entre pasado/presente/(futuro); que del siglo XI al XIII se asiste al progreso del imperfecto, y que en cambio en el francés medio (siglos XIV y XV) la función exacta de los tiempos estaba determinada con mayor claridad. Del mismo modo, Paul Imbs [1956] subraya que en el curso de la Edad Media el lenguaje, al menos en Francia, se vuelve más claro, cada vez más diferenciado, para expresar la coincidencia, la simultaneidad, la posterioridad, la anterioridad, etc. También individualiza modos de concebir y expresar la relación pasado/presente que cambian en función de las clases sociales: el tiempo de los filósofos, los teólogos y los poetas oscila entre la fascinación del pasado y el impulso hacia la salvación futura: tiempo de decadencia y de esperanza; el del caballero es el tiempo de la velocidad pero que a menudo gira en el vacío, confundiendo los tiempos; el tiempo del campesino es el tiempo de la regularidad y la paciencia, de un pasado donde se trata de mantener el presente; mientras el tiempo del burgués, naturalmente, es el que distingue cada vez más entre pasado/presente/(futuro), y se orienta más deliberadamente hacia el futuro.

Emile Benveniste [1965] realiza una importante distinción entre 1) un tiempo *físico*, «continuo, uniforme, infinito, lineal, segmenta-

ble a voluntad», 2) un tiempo *crónico*, «tiempo de los acontecimientos» [*ibidem*] que bajo su forma socializada es «el tiempo del calendario» [*ibidem*], y 3) un tiempo *lingüístico*, que «tiene su propio centro... en el *presente* de la instancia de palabras» [*ibidem*], el tiempo del hablante: «El único tiempo inherente a la lengua es el presente axial del discurso, y... ese presente es implícito. Ello determina otras dos referencias temporales, necesariamente explicitadas en un significante, y a su vez hacen aparecer el presente como una línea de separación entre lo que ya no es presente y lo que está por convertirse en tal. Estas dos referencias no se refieren al tiempo sino a visiones del tiempo, proyectadas hacia atrás y hacia adelante a partir del punto presente» [*ibidem*].

El tiempo histórico, que la mayor parte de las veces se expresa bajo la forma del relato, tanto al nivel del historiador como de la memoria colectiva, comporta una referencia constante del presente, una focalización implícita sobre el presente. Es evidente que esto es válido especialmente para la historia tradicional, que durante mucho tiempo fue una historia-relato, una narración. De aquí la ambigüedad misma de los discursos históricos que parecen privilegiar el pasado, como en el programa de Michelet: la historia como «resurrección integral del pasado».

3. Pasado/presente en el pensamiento salvaje

La distinción entre pasado y presente en las sociedades «frías», para retomar la terminología de Claude Lévi-Strauss, es menos marcada que en las sociedades «cálidas», y al mismo tiempo de otra índole.

Menos marcada porque la referencia esencial al pasado concierne en un tiempo mítico, creación, edad de oro (véase Le Goff, *op. cit.*, 1ª parte, cap. I), y porque el tiempo que se supone transcurrió entre esa creación y el presente suele ser muy «aplanado».

De otra índole porque «es característico del pensamiento salvaje ser intemporal, quiere captar al mundo como totalidad sincrónica y diacrónica» [Lévi-Strauss, 1962].

El pensamiento salvaje establece mediante mitos y rituales una peculiar relación entre pasado y presente: «La historia mítica presenta... la paradoja de estar simultáneamente aparte y enlazada respecto del presente... Gracias al ritual, el pasado «aparte» del mito se

articula por un lado con la periodicidad biológica y estacional, por otro con el pasado «conjunto» que une a los muertos y los vivos a través de todas las generaciones» [*ibidem*].

A propósito de algunas tribus australianas se distinguen los ritos histórico-conmemorativos, que «recrean la atmósfera sacra y benéfica de los temas míticos —época del «sueño», dicen los australianos— reflejados como en un espejo en los protagonistas y sus gestas insignes» y que «transfieren el pasado al presente» a través de ritos de luto, que «corresponden a un procedimiento distinto: en lugar de confiar a hombres vivos el encargo de personificar antepasados lejanos, estos mitos aseguran la reconversión de antepasados de hombres que dejaron de formar parte de los vivos» y que, por consiguiente, transfieren «el presente al pasado» [*ibidem*]. Entre los samos de Burkina Faso, los ritos concernientes a la muerte, que se intenta demorar a través de sacrificios, revelan «ciertas concepciones del tiempo inmanente, no sujeto a las normas de la subdivisión cronológica» [Héritier, 1977, pág. 59], o más bien de «temporalidad relativa» [*ibidem*, pág. 78].

Entre los nuer, lo mismo que en muchos casos de «primitivos», el tiempo se mide de acuerdo con las clases de edad: el primer tipo de pasado concierne a pequeños grupos y se disipa rápidamente «en una vaga referencia de mucho tiempo atrás» [Evans-Pritchard, 1940]; un segundo pasado constituye el «tiempo histórico... secuencia de acontecimientos importantes para una tribu» (inundaciones, epidemias, carestías, guerra) [*ibidem*], muy anterior al tiempo histórico de los pequeños grupos, pero limitado a una cincuentena de años, tenemos después «el plano de la tradición, donde algunos elementos de la realidad histórica se incorporan a un complejo mitológico», y más allá «está el horizonte del mito puro», donde «el mundo, los hombres, las culturas, existieron juntos desde un pasado lejano. Se advertirá que la dimensión del tiempo de los nuer no es profunda. La historia válida se remonta a un siglo, y la tradición, generosamente medida, nos lleva solamente diez o doce generaciones atrás en la estructura del linaje... La escasa antigüedad del tiempo de los nuer se desprende del hecho de que el árbol bajo el cual vino al mundo la humanidad ¡todavía se levantaba hace unos años en la zona occidental del país!» [*ibidem*].

Entre los azande, «el presente y el futuro en cierto sentido se superponen, de modo que el presente participa, por así decirlo, del futuro» [Evans-Pritchard, 1937]. Sus oráculos, muy practicados, ya contienen el futuro.

Pero en el seno del pensamiento salvaje que es profundamente sincrónico, se oculta el sentido de un pasado histórico. Lévi-Strauss cree individualizar en los aranda de Australia central a los *churinga*, «objetos de piedra o de madera de forma más o menos oval con las extremidades a veces agudas y otras redondeadas, y que a menudo llevan grabadas señales simbólicas» [Lévi-Strauss, 1962], en las cuales ve analogías sorprendentes, con nuestros documentos de archivo. «Los *churinga* son los testimonios palpables del pasado mítico... Así, si perdiéramos nuestros archivos, no se anularía también nuestro pasado, pero quedaría despojado de lo que denominaríamos su sabor diacrónico. Seguiría existiendo como pasado, pero sólo conservado en reproducciones, libros, instituciones, también en ciertos aspectos de la realidad, pero todos contemporáneos o recientes. Así que también el pasado estaría confinado en la sincronía» [*ibidem*].

La conciencia de un pasado histórico está desarrollada en ciertos pueblos de la Costa de Marfil junto a una multiplicidad de tiempos. Los gueré, por ejemplo, parecen tener cinco categorías temporales diferentes: 1) el tiempo mítico, tiempo del antepasado mítico después del cual hay un abismo que llega casi hasta el primer antepasado real; 2) el tiempo histórico, suerte de *canción de gesta* del clan; 3) el tiempo genealógico, que puede alcanzar una profundidad de más diez generaciones; 4) el tiempo vivido que se subdivide en tiempo antiguo, bastante duro, que se caracteriza por guerras tribales, carestías, insania; tiempo de colonización, libertador y al mismo tiempo sojuzgante; tiempo de la independencia, paradójicamente sentido como un tiempo de opresión por los efectos de la política de modernización; 5) el tiempo proyectado, tiempo de la imaginación del porvenir.

4. Reflexiones de carácter general sobre pasado/presente en la conciencia histórica

Eric Hobsbawm [1972] planteó el problema de la «función social del pasado», entendiendo por pasado el período anterior a los acontecimientos de los que un individuo se acuerda directamente.

La mayor parte de las sociedades consideró el pasado como un modelo para el presente. Pero en esa devoción por el pasado hay intersticios a través de los cuales se insinúan la innovación y el cambio.

¿Cuál es la cuota de innovación que admiten las sociedades en su vínculo con el pasado? Sólo algunas sectas logran aislarse para resistir de modo integral el cambio. Las denominadas sociedades tradicionales, sobre todo campesinas, no son tan estáticas como se cree. Pero si también el vínculo con el pasado puede aceptar novedades, transformaciones, la mayoría de las veces percibe en la evolución un sentido de decadencia, de declinación. En una sociedad la innovación se presenta bajo la forma de un retorno al pasado: es la idea-fuerza de los «renacimientos».

Muchos movimientos revolucionarios tuvieron como consigna y ambición la vuelta al pasado, por ejemplo el intento de Zapata de restaurar en México la sociedad campesina de Morelos, tal como era cuarenta años antes, cancelando la época de Porfirio Díaz y volviendo al *status quo ante*. Es preciso mencionar aquí las restauraciones simbólicas como, por ejemplo, la reconstrucción de la vieja ciudad de Varsovia tal como era antes de su destrucción en la Segunda Guerra Mundial. La reivindicación de un retorno al pasado cubre a veces iniciativas nuevas. El nombre «Ghana» transfiere la historia de una zona de África a otra, geográficamente lejana, e históricamente muy diferente. El movimiento sionista no se propone la restauración de la antigua Palestina hebrea, sino un Estado nuevo: Israel. Los movimientos nacionalistas, hasta el fascismo y el nazismo, que aspiran a instaurar un «orden» completamente nuevo, se presentan como arcaizantes, tradicionalistas. El pasado es rechazado sólo en la medida en que la innovación se considera ineluctable, y socialmente deseable. ¿Cuándo y cómo las palabras «nuevo» y «revolucionario» se convirtieron en sinónimos de «mejor» y «más deseable»? Dos problemas particulares se refieren al pasado como genealogía y como cronología. Los individuos que componen una sociedad experimentan casi siempre la necesidad de tener antepasados, y ésta es una de las funciones de los grandes hombres. Los revolucionarios suelen imitar y adoptar las costumbres y el gusto artístico del pasado. En cuanto a la cronología, sigue siendo fundamental para el sentido moderno, histórico, del pasado, dado que la historia es un cambio orientado. Cronologías históricas y no históricas coexisten, y hay que admitir que persisten varias formas de sentido del pasado. Nadamos en el pasado como peces en el agua y no podemos eludirlo [Hobsbawm, 1972]. Por su parte François Châtelet, al estudiar el nacimiento de la historia en Grecia antigua intentó definir los rasgos característicos

de la «conciencia histórica». Ante todo presentó el pasado y el presente como categorías al mismo tiempo idénticas y diversas:

a) «La conciencia histórica cree en la *realidad* del pasado y considera que éste, en su modo de ser y hasta cierto punto en su contenido, no es por naturaleza distinto del presente. Reconociendo lo que ha sucedido como *ya cumplido* esa conciencia admite que existió una vez, tuvo su lugar y su fecha, como existen los hechos que se desarrollan ante nuestros ojos... Esto significa particularmente que de ningún modo cabe tratar a lo sucedido como ficticio o irreal, que la no-actualidad de lo que tuvo lugar (o lo tendrá) no puede en modo alguno identificarse con su no-realidad» [1962].

b) El pasado y el presente son diferentes e incluso contrapuestos: «Si el pasado y el presente pertenecen a las esfera de lo *mismo*, se sitúan en la esfera de la alteridad. Si es cierto que los episodios pasados ya se desarrollaron, y que esta dimensión los caracteriza de modo esencial, también es cierto que su «pertenencia al pasado» los diferencia de cualquier otro episodio que podría parecérseles. La idea de que en la historia haya repeticiones (*res gestae*), de que «no hay nada nuevo bajo el sol», e incluso la idea según la cual se pueden extraer lecciones del pasado, no tiene sentido sino para una mentalidad no histórica» [*ibidem*].

c) Por último, la historia, ciencia del pasado, tiene que recurrir a métodos científicos de estudio del pasado. «Es indispensable que el pasado, considerado como real y decisivo, se estudie seriamente: en la medida en que el tiempo transcurrido se considere digno de atraer la atención, que se le atribuya una estructura, en que se den algunas huellas actuales, es necesario que todo el discurso que se refiere al pasado pueda establecer con claridad por qué, en función de cuáles documentos, de cuáles testimonios, dar una versión y no otra de esa sucesión de acontecimientos. Es especialmente oportuno poner sumo cuidado en la fecha y localización del episodio, dado que éste no adquiere su carácter histórico sino en la medida en que resulte así determinado» [*ibidem*]. «Ahora bien, este cuidado de la precisión en el estudio de lo sucedido en el pasado no apareció con claridad sino a comienzos del siglo pasado», y «el

impulso decisivo lo dio L. von Ranke», profesor en la Universidad de Berlín de 1825 a 1871 [*ibidem*].

5. Evolución de la relación entre pasado y presente en el pensamiento europeo desde la antigüedad griega hasta el siglo XIX

Podemos representar esquemáticamente las actitudes colectivas ante el pasado, el presente (y el futuro) observando que en la antigüedad pagana predominaba la valorización del pasado, conectada con la idea de un presente decadente; en la Edad Media el presente se ve atrapado entre el peso del pasado y la esperanza de un futuro escatológico; que en cambio en el Renacimiento se apunta al presente, y que entre los siglos XVII y XIX la ideología del progreso proyecta hacia el futuro la valorización del tiempo. (En este parágrafo haremos sólo una evocación esquemática de las actitudes ante el presente y el pasado con referencia al tratamiento más extenso de «Antiguo/moderno», «Decadencia», «Escatología», «Edades míticas», «Memoria», presente en otras partes de este volumen.)

En la cultura griega el sentimiento del tiempo se vuelve al mito de la edad de oro o bien a las memorias de la edad heroica. Incluso Tucídides ve en el presente sólo un futuro pasado [Romilly, 1947; 1956] y prescinde del futuro, aun cuando lo conoce, para dejarse absorber por el momento transcurrido [Finley, 1967]. La historiografía romana está dominada por la idea de la moralidad de los antiguos, y el historiador romano es siempre en alguna medida un «*laudator temporis acti*», para emplear la expresión de Horacio. Tito Livio, por ejemplo, que escribe en el marco de la obra de restauración augusta, exalta el pasado más lejano, y en el proemio de su relato indica como hilo conductor de su propia obra el motivo de la decadencia desde el pasado al presente: «Y quisiera que todos me siguieran con el alma para ver cómo al aminorarse la disciplina moral las costumbres se relajaron, descendieron cada vez más y, por último, cayeron abruptamente hasta llegar a nuestros tiempos» [I, 9].

Pierre Gibert, al estudiar la Biblia en los orígenes de la historia, puso en evidencia una de las condiciones necesarias para que la memoria colectiva se convierta en historia, el sentimiento de la continuidad, y cree poder individualizarlo en la institución monárquica

(Saúl, David, Salomón): «El sentimiento que adquirió Israel de esa continuidad en el conocimiento del propio pasado hay que atribuirlo a la monarquía, dado que si a través de sus leyendas había tenido en cierto modo el sentido de ese pasado, aun cuando alimentaba respecto de él cierto prurito de exactitud, sólo con la monarquía aparece el sentido de una continuidad no interrumpida» [1979, pág. 391]. Pero con la Biblia, la historia hebrea está fascinada en sus orígenes (creación, alianza con Yavé y su pueblo) por un lado, y por otro, tiende a un futuro también sagrado: el advenimiento del Mesías y de una Jerusalén celeste, que se abre con Isaías a todas las naciones.

El cristianismo, entre los orígenes fuertemente oscurecidos por el pecado original y la caída, y «el fin del mundo», la παρουσία, cuya espera no debe perturbar a los cristianos, tratará de focalizar la atención en el presente. Desde san Pablo a san Agustín y los grandes teólogos medievales, la Iglesia tratará de concentrar el espíritu de los cristianos en un presente que con la encarnación de Cristo, punto central de la historia, es el comienzo del fin de los tiempos. Mircea Eliade, a través de varios textos paulinos [*Macedonios*, 4, 16-7; *Romanos*, 13, 11-12; *Macedonios*, 3, 8-10; *Romanos*, 13, 1-7], muestra las ambigüedades de esta evaluación del presente: «Las consecuencias de esta ambivalente valorización del *presente* (a la espera de la παρουσία la historia, continúa y hay que respetarla) no tardarán en hacerse sentir. A pesar de las innumerables soluciones propuestas a partir de fines del siglo primero, el problema del *presente histórico* asedia al pensamiento cristiano contemporáneo» [Eliade, 1978, pág. 336].

La concepción medieval del tiempo bloqueará el presente entre una retroorientación hacia el pasado y un futurotropismo particularmente acentuado en los milenaristas (véase Le Goff, *op. cit.*, 11 parte, cap. II). La Iglesia, al tiempo que frenaba o condenaba los movimientos milenaristas, favorecía la tendencia a privilegiar el pasado, reforzada por la teoría de las seis edades del mundo, según la cual el mundo había entrado en su sexta y última edad, la de la decrepitud, de la vejez. En el siglo XII, Guillaume de Conches declaraba no ser más que comentador de los antiguos, y no inventar nada nuevo. La palabra antigüedad (*antiquitas*) era sinónimo de autoridad (*auctoritas*), valor (*gravitas*), grandeza, majestad (*maiestas*).

Stelling-Michaud destacó que los hombres de la Edad Media, hostigados entre el presente y el porvenir, trataron de vivir el presente de modo intemporal, en un instante que es un momento de

eternidad [1959, pág. 13). San Agustín había exhortado a ello en sus *Confesiones* y en la *Ciudad de Dios*: «¿Quién... va a retener y... fijar [su mente] para, estable por un momento, captar algo del esplendor de la eternidad siempre estable...?» [*Confesiones*, XI, 11.13]; «*Tus años son sólo un día* y tu hoy no cede al mañana, como tampoco sucedió al ayer. Tu hoy es la eternidad» [*ibidem*, 13.16]. Y también: «Todos los espacios de los siglos destinados a terminar, comparados con la eternidad sin fin, no son solamente breves, son nada» [*De civitate Dei*, XII, xii].

Cosa que Dante expresaría magníficamente [*Paraíso*, XXXIII, vv. 94-96] gracias a la imagen del punto como relámpago de eternidad: «*Un punto solo m'é maggior letargo / che venticinque secoli a la'mpresa / che fé Nettuno ammirar l'ombra d'Argo*» (Un punto sólo es para mí mayor letargo / que veinticinco siglos a la empresa / que hizo a Neptuno admirar la sombra de Argo).

Del mismo modo, los artistas de la Edad Media, atrapados entre el reclamo del pasado, del tiempo mítico del Paraíso y la búsqueda del instante *privilegiado*, el que compromete hacia el futuro, salvación o condena, trataron de expresar sobre todo lo atemporal. Movidos por un «deseo de eternidad» recurrieron ampliamente al símbolo, que comunica a las diferentes esferas: pasado, presente y futuro. El cristianismo es una religión de la mediación [véase Morgan, 1966].

El hombre medieval también consume el presente, actualiza continuamente el pasado, especialmente el pasado bíblico. Vive en un constante anacronismo, ignora el color, reviste a los personajes antiguos de costumbres, sentimientos y conductas medievales. Los cruzados creían que iban a Jerusalén a castigar a los verdaderos matarifes de Cristo. Sin embargo, ¿cabe afirmar: «El pasado no se estudia en tanto pasado, se lo revive, se lo remite al presente» [Rousset, 1951, pág. 631]? ¿No es más bien el pasado el que se fagocita al presente, dándole su sentido, su significado?

Sin embargo, a fines de la Edad Media se capta cada vez más el pasado a través del tiempo de las crónicas, y gracias a los progresos en la operación de poner fechas y de medir el tiempo, marcado por relojes mecánicos. «El pasado y el presente se distinguen en la conciencia de finales de la Edad Media, no sólo a través de su aspecto histórico sino a través de una sensibilidad dolorosa y trágica» [Glasser, 1936, pág. 95]. El poeta Villon vivió trágicamente esta fuga del tiempo, este alejarse irremediable del pasado.

El Renacimiento parece recorrido por dos tendencias contradictorias. Por un lado los progresos en la medición, fechas y cronologías permiten colocar al pasado en una perspectiva histórica [Burke, 1969]. Por otro, el sentido trágico de la vida y la muerte [Tenenti, 1957] puede llevar al epicureísmo, al goce del presente que expresaron los poetas, desde Lorenzo el Magnífico a Ronsard: «*Però, donne gentil, giovani adorni / che vi state a cantare in questo loco, / spendete lietamente i vostri giorni, / che giovinezza passa poco a poco*» (Pero bellas mujeres, engalanados jóvenes / que están aquí cantando / consuman alegremente sus días / que la juventud se va imperceptiblemente) [Lorenzo el Magnífico, *Canzoni a ballo*, IX, vv. 21-24].

El progreso científico a partir de Copérnico, y sobre todo con Kepler, Galileo, Descartes, funda el optimismo iluminista, que lleva a afirmar la superioridad de los modernos sobre los antiguos (véanse las págs. 147-176), y la idea de progreso se convierte en el hilo conductor de una historia que se desequilibra hacia el futuro.

El siglo XIX está dividido entre el optimismo económico de los autores del progreso material y las desilusiones de los defraudados por los resultados de la revolución y del imperio. El romanticismo se vuelve deliberadamente hacia el pasado. El prerromanticismo del siglo XVIII se había interesado por las ruinas y la antigüedad. Su gran maestro fue Winckelmann, historiador y arqueólogo, que propuso el arte grecorromano como modelo de perfección (*Geschichte der Kunst des Altertums*, 1764) y lanzó una célebre colección arqueológica, los *Monumentos antiguos inéditos explicados e ilustrados*, publicados en Roma en 1767. Ésta fue la época de las primeras excavaciones en Herculano y Pompeya. La Revolución francesa sancionó el gusto por la antigüedad. Chateaubriand con *Le génie du christianisme* (1802), Walter Scott con sus novelas históricas (*Ivanhoe*, 1819; *Quentin Durward*, 1823), Novalis con su ensayo *Die Christenheit oder Europa*, 1826, contribuyen a orientar el gusto por el pasado medieval. Es el gran momento de la moda *troubadour* en el teatro, la pintura, los aguafuertes, la litografía, la xilografía. En este período, Francia presenta entre sus manifestaciones artísticas una auténtica «fabricación del pasado» [Haskell, 1971]. En ella se pueden destacar tres momentos: en 1792, la apertura —en el ex convento de los Grandes Agustinos, por obra del arqueólogo Alexandre Lenoir— de un museo que en 1796 se convirtió en Musée des Monuments Français, que suscitó una impresión profunda en muchos contemporáneos

como Michelet, que descubrió allí el pasado francés. Después de Napoleón, dio el máximo impulso a la pintura de temas históricos dedicada a la historia de Francia. Los cuadros que representaban la historia francesa pasaron de dos en los salones de 1801 y 1802 a ochenta y seis en 1814. Por último, Luis Felipe en 1833 decidió restaurar Versalles y hacer de él un museo dedicado a la gloria de Francia.

El gusto romántico por el pasado, que alimentó los movimientos nacionalistas europeos del siglo XIX, y fue a su vez incrementado por el nacionalismo, se volvió también a la antigüedad jurídica y filosófica y a la cultura popular. El mejor ejemplo de esta tendencia es la obra de los hermanos Jakob y Wilhelm Grimm, autores de los célebres cuentos para niños (*Kinder und Hausmärchen*, 1812 y sigs.) y también de una historia del alemán (*Geschichte der deutschen Sprache*, 1848) y de un vocabulario alemán (*Deutsches Wörterbuch*, 1852 y sigs.).

6. EL SIGLO XX ENTRE EL APREMIO DEL PASADO, LA HISTORIA DEL PRESENTE Y EL ATRACTIVO DEL FUTURO

En la Europa del siglo XX, el milenarismo no se ha acabado en absoluto. Se oculta incluso en el seno del pensamiento marxista que se considera científico y en el pensamiento positivista: cuando Auguste Comte en su *Sommaire appréciation de l'ensemble du passé moderne* (1820) percibe la decadencia de un sistema teológico y militar y el alba de un nuevo sistema científico e industrial, aparece como un nuevo Joaquín da Fiore.

Del mismo modo, el siglo XIX —el siglo de la historia— siguió haciendo revivir más allá del romanticismo el pasado medieval [Graus, 1975].

Pero en los comienzos del siglo XX, la crisis del progreso que se va delineando determina nuevas actitudes ante el pasado, el presente y el futuro.

Por un lado, el vínculo con el pasado asume formas exasperadas, reaccionarias, después la segunda parte del siglo XX, entre la angustia atómica y la euforia progresista, se vuelve al pasado con nostalgia y al mismo tiempo al futuro con temor o esperanza. Sin embargo, hay historiadores que en las huellas de Marx establecen nuevas relaciones entre pasado y presente.

Marx había denunciado el peso paralizante del pasado —un pasado reducido a la exaltación de los «grandes recuerdos»— sobre los pueblos, por ejemplo el francés: «El drama de los franceses, incluidos los obreros, son los *grandes recuerdos*. Los acontecimientos debieran poner fin de una vez por todas a este reaccionario culto del pasado» [1870, pág. 147].

Este culto al pasado fue, a fines del siglo XIX y comienzos del XX, uno de los elementos esenciales de las ideologías de derecha, y un componente de las ideologías nazis y fascistas.

Todavía hoy el culto al pasado es acompañado por el conservadurismo social, y Pierre Bourdieu lo ubica predominantemente en las categorías sociales, en decadencia: «Una clase o una función de clases decae, y se vuelve al pasado cuando ya no está en condiciones de reproducirse con todas sus características de condiciones y posición» [1979, pág. 530].

Por otra parte, la aceleración de la historia indujo a las masas de las naciones industriales a acogerse con nostalgia en sus propias raíces: de ahí la moda *retro*, el gusto por la historia y la arqueología, el interés por el folklore, el entusiasmo por la fotografía, creadora de memoria y recuerdos, el prestigio de la noción de patrimonio.

La atención por el pasado y la duración crecía en importancia también en otros ámbitos: con Proust y Joyce en la literatura, con Bergson en la filosofía y también con una nueva ciencia, el psicoanálisis. En efecto, el psicoanálisis describe a la psique como dominada por recuerdos inconscientes, por la historia escondida de los individuos, y sobre todo por el pasado más lejano, el de la primera infancia. La importancia que el psicoanálisis atribuye al pasado es negada sin embargo por Marie Bonaparte en nombre de Freud: «Los procesos del sistema inconsciente no están ordenados temporalmente, no son modificados por el tiempo que transcurre, no tienen relación con el tiempo. La relación con el tiempo está vinculada a la actividad del inconsciente» [1939, pág. 73].

Jean Piaget opone al freudismo otra crítica: el pasado captado por la experiencia psicoanalítica no es un pasado verdadero sino reconstruido: «Lo que nos da esa operación es la noción actual que tiene el sujeto de su pasado, no un conocimiento directo de ese pasado. Y como creo que dijo Erikson, que es un psicoanalista no ortodoxo, pero con quien acuerdo plenamente, el pasado se reconstruye en función del presente en la misma medida en que el presente sea ex-

plicado por el pasado. Hay una interacción. Mientras que para el freudismo ortodoxo el pasado es el que determina el comportamiento actual del adulto. ¿Cómo conocer entonces ese pasado? A través de recuerdos reconstruidos en cierto contexto, que es el contexto del presente y en función de ese presente» [mencionado en Bringuier, 1977, pág. 181].

En suma, el psicoanálisis freudiano se coloca en un amplio movimiento antihistórico, que tiende a negar la relación entre pasado y presente y que, paradójicamente, tiene sus raíces en el positivismo. La historia positivista, que con métodos cada vez más científicos para establecer fechas y para hacer críticas textuales parecía consentir un estudio eficaz del pasado, inmovilizaba la historia en el acontecimiento y eliminaba la duración. En Inglaterra, la historiografía oxoniense llevaba por otros caminos al mismo resultado. El aforismo de Freeman: «La historia es la política del pasado y la política es la historia del presente», alteraba la relación pasado/presente; cuando Gardiner declaraba que «quien estudia la sociedad del pasado brinda óptimos servicios a la sociedad del presente en la medida en que no tome en cuenta a esta última», se orientaba en la misma dirección [Marwick, 1970, págs. 47-48].

Estas afirmaciones o bien apuntan a poner en guardia contra el anacronismo, y entonces son bastante triviales, o bien destruyen todo nexo racional entre pasado y presente. El positivismo asumió también otra actitud, que sobre todo en Francia se resolvía de hecho en la negación de ese pasado que afirmaba venerar. Es «el deseo de eternidad» reaparecido en forma laica. Otton de Frisinga en el siglo XII pensaba que con la realización del sistema feudal controlado por la Iglesia la historia alcanzaría su objetivo y se detendría. En Francia, después de la Revolución y la República, después de 1789 y de 1870, se pensaba, como dice actualmente Alphonse Dupront, que no quedaba otra cosa que la eternidad, «en tanto la forma republicana decretaba definitivamente el genio revolucionario de Francia». Los manuales escolares parecen considerar que la historia ya cumplió su meta y alcanzó una estabilidad perpetua: «La República y Francia: éstos son, niños, los dos nombres que han de quedar impresos en lo más profundo de vuestro corazón. Sean objeto de vuestro constante amor, como así también de vuestro eterno reconocimiento». Añade Alphonse Dupront: «La contraseña de la eternidad está de ahora en adelante sobre Francia» [1972, pág. 1.466].

Nuevos procedimientos científicos, como él psicoanálisis, la sociología, el estructuralismo, impulsan por otros caminos a la investigación de lo atemporal e intentan evacuar el pasado. Philip Abrams mostró muy bien que aun cuando los sociólogos y antropólogos apelan al pasado, su trabajo es en realidad ahistórico: «El problema, después de todo, no era conocer el pasado sino elaborar una idea del pasado que pudiera usarse como término de comparación para entender el presente» [1972, pág. 28]. Algunos especialistas de ciencias humanas reaccionaron contra esta eliminación del pasado. Por ejemplo, el historiador Jean Chesneaux se formula la pregunta: ¿Hacemos tabla rasa con el pasado? Es la tentación de muchos revolucionarios, o simplemente de jóvenes deseosos de liberarse de todos los vínculos, incluido el del pasado. Jean Chesneaux no ignora la manipulación del pasado que hacen las clases dominantes. Considera que los pueblos, especialmente los del Tercer Mundo, tienen que «liberar el pasado». Pero no rechazarlo, sino hacerlo útil a las luchas sociales y nacionales: «Si el pasado cuenta para las masas populares, cuenta también sobre la otra vertiente de la vida social, cuando se introduce directamente en sus luchas» [1976]. Este enrolamiento del pasado en la lucha revolucionaria y política comporta una confusión entre dos actitudes que el historiador puede asumir ante el pasado y que hay que distinguir: su actitud científica de profesional y su compromiso político de persona y ciudadano.

También el antropólogo Marc Augé parte de la constatación del aspecto represivo de la memoria, de la historia, de la apelación al orden del pasado o del futuro: es «el pasado como constricción». En cuanto al futuro, «los mesianismos y los profetismos confirman la constricción al futuro anterior, difiriendo la aparición de las señales que llegado el momento expresen una necesidad radicada en el pasado» [*ibidem*, págs. 151-152]. Lo preciso entonces en función del presente es una asidua relectura del pasado que siempre ha de poder cuestionarse.

Este cuestionar el pasado a partir del presente es lo que Jean Chesneaux llama «invertir la relación pasado/presente», cuyo origen ve en Marx. Partiendo de una afirmación de Marx en los *Grundrisse* («La sociedad burguesa es la organización histórica más desarrollada y diferenciada de la producción. Las categorías que expresan sus relaciones, la comprensión de su estructura, permiten al mismo tiempo comprender la articulación y las relaciones de producción de

todas las formas de sociedad desaparecidas» [1857-1858]), Henri Lefebvre observa: «Marx indicó con claridad cuál es el procedimiento del pensamiento histórico. El punto de partida de lo histórico... es el presente... Su procedimiento al principio es recurrente. Va del presente al pasado. Después de lo cual vuelve a la actualidad, que a partir de ese momento es analizada y conocida, ya no ofrecida; al análisis como totalidad confusa» [1970].

Del mismo modo, Marc Bloch asigna como método al historiador un doble movimiento: comprender el presente mediante el pasado, comprender el pasado mediante el presente: «La incomprensión del presente nace fatalmente de la ignorancia del pasado. Pero tal vez no es menos vano afanarse por comprender el pasado cuando nada se sepa del presente» [1941-1942]. De aquí la importancia del método recurrente en historia: «Sería un grave error creer que el orden que asumen los historiadores en sus investigaciones tenga que modelarse necesariamente sobre el orden de los acontecimientos. A menudo extraen provecho empezando a leer la historia, "hacia atrás", como decía Maitland; siempre que después le devuelvan su verdadero movimiento» [*ibidem*].

Esta concepción de las relaciones entre pasado y presente, que tuvo una gran importancia en la revista *Annales*, fundada en 1929 por Lucien Febvre y Marc Bloch, inspiró —hasta el punto de darle el nombre— a la revista inglesa de historia *Past and Present*, que en su primer número, en 1952, declaraba: «La historia no puede lógicamente separar el estudio del pasado del estudio del presente y del futuro».

El futuro, lo mismo que el pasado, atrae a los hombres de hoy en busca de sus raíces y su identidad, fascinándolos más que nunca. Pero los viejos apocalipsis, los viejos milenarismos, renacen, y los alimenta un ingrediente nuevo: la ciencia-ficción; se desarrolla la futurología. Filósofos y biólogos contribuyen a insertar la historia en el futuro. Por ejemplo, el filósofo Gaston Berger indagó sobre la idea del futuro y la actitud ante él: a partir de la constatación de que «los hombres tomaron conciencia del significado del futuro bastante tardíamente» [1964, pág. 227], y de la frase de Paul Valéry, «Entramos en el futuro hacia atrás», auspicia una conversión del pasado en dirección al futuro, y una actitud ante el pasado que no distraiga del presente y tampoco del futuro, sino que más bien ayude a preverlo y prepararlo.

El biólogo Jacques Ruffié, al comienzo de *De la biologie à la culture*, analiza las perspectivas y «el llamado del futuro». En su opinión, la humanidad está en el umbral de «un nuevo salto evolutivo» [1976]. Tal vez estemos asistiendo a una profunda transformación de las relaciones entre pasado y presente.

La aceleración de la historia ha hecho insostenible la definición oficial de la historia contemporánea. Hay que hacer que nazca una auténtica historia contemporánea, una historia del presente. Ella implica que no hay solamente una historia del pasado, terminar con «una historia que pivotee sobre una separación nítida entre pasado y presente» y que renuncie a las «dimisiones ante el conocimiento del presente, precisamente en el momento en que el presente cambia de índole y se carga de los elementos de los que se adueña la ciencia para conocer el pasado» [Nora, 1978, pág. 468].

Capítulo III

PROGRESO / REACCIÓN

Cuando queremos hablar de la dupla progreso/reacción tal como se manifestó explícitamente en la historia, nos encontramos limitados al siglo XIX occidental. Hasta que la segunda mitad del siglo XX puso sobre el tapete los problemas del desarrollo del Tercer Mundo, la noción de progreso no salió de los límites de Europa, de Estados Unidos a partir de finales del siglo XVIII y de Japón a partir de 1867. La idea de reacción como contraideología del progreso aparece en 1796 y se desarrolla en el siglo XIX, como observa el *Dictionnaire de la langue française* de Littré (1863-1872), para designar las corrientes de pensamiento y de acción hostiles a la Revolución francesa y a la idea de progreso que en ella se originó.

Ahora que las concepciones del progreso se encuentran en plena crisis y que los términos «reacción» y «reaccionario» forman parte de una retórica polémica estereotipada de izquierda, nos vemos inducidos no sólo a dudar de la validez general de la contraposición, sino también a considerar los casos históricos en que la realidad no fue un antagonismo, sino una combinación dialéctica entre las dos orientaciones. Tenemos aquí dos ejemplos bastante diferentes. A propósito de Confucio, un historiador tituló «reacción y progreso» el comienzo de la exposición de su doctrina: «Confucio pertenecía, escribe, a ese estrato de pequeños nobles cuya situación a fines del período *Primavera y Otoño* era bastante precaria e incierta. Naturalmente, se apoyaron en el príncipe legítimo y débil contra la oligarquía de los clanes nobles, poderosos y usurpadores... Su ideal representaba una utopía conservadora, o más exactamente pasatista y reaccionaria... Su moral no podía alimentarse y buscar significado sino en la conciencia individual. De modo que tiene un sentido progresista y señala un progreso de la conciencia» [Do-Dinh, 1958, págs. 89-90].

El célebre economista norteamericano John K. Galbraith [1958] demostró por su parte que la carrera armamentista (componente

fundamental del mundo actual), que apunta al mantenimiento de los regímenes existentes y obstaculiza el progreso moral y social, es un factor esencial de estabilidad económica y de progreso técnico: «Aun cuando se terminara la carrera armamentista... perduraría la perspectiva de nuevas investigaciones científicas y técnicas... debiéramos tratar de superar los límites que afrontamos ahora en esos campos... Una economía comprometida... en la producción de bienes de consumo se encuentra inevitablemente en condiciones sumamente desventajosas para afrontar muchas de estas investigaciones... De la esfera del mercado y la industria privada está excluida no solamente gran parte de la actividad científica moderna, sino también en gran medida el trabajo de aplicación y desarrollo de datos... Muchas de nuestras realizaciones se hicieron posibles gracias a investigaciones y estudios realizados no por inspiración directa en criterios comerciales sino obedeciendo a exigencias de carácter militar. Ello contribuyó más de cuanto se pueda imaginar a evitar un parcial estancamiento tecnológico implícito en una economía de bienes de consumo».

Hasta el siglo XVI, la idea de progreso, que es un concepto eminentemente occidental, no se manifestó casi nunca, y lo que podía corresponder a la idea de reacción aparecía oculto por otras nociones, especialmente las de decadencia y eterno retorno.

Por otra parte, dos formas diferentes de progreso se distinguieron y a menudo se contrapusieron, primero de modo implícito, y explícitamente en la época moderna. En efecto, la noción de progreso es doble. Por un lado implica, como bien lo destacó Dodds [1973, pág. 2], una meta o al menos una dirección; por otro esa finalidad implica un juicio de valor. ¿En qué criterios, en qué valores se funda la idea de progreso? Aquí interviene la distinción entre progreso científico y técnico y progreso moral. Si el primero fue entrevisto desde la antigüedad, el segundo fue casi siempre negado antes del siglo XVIII. A continuación se difundió —no necesariamente en ambientes «materialistas»— la idea de que el progreso tecnológico determina también el progreso político, si no el moral, mientras que en otros ambientes —no exclusivamente «reaccionarios»— y especialmente de cincuenta años a esta parte, asomaba la idea según la cual no sólo el progreso moral no seguía al progreso técnico, sino que por el contrario éste tenía efectos deletéreos sobre la moral individual y colectiva.

1. Los comienzos de la idea de progreso en la antigüedad y en la Edad Media

En la antigüedad grecorromana la idea de una decadencia que habría seguido a la edad de oro, y la del retomo cíclico, impidieron el desarrollo de una auténtica idea de progreso. Los griegos no tienen un término que corresponda a «progreso», y el latín *progressus* tenía un sentido más material («proceder») que normativo. Para la gran mayoría de los pensadores y de los jefes políticos lo esencial era no cambiar. El cambio es corrupción y calamidad. Esa concepción es llevada al extremo en el modelo conservador espartano. El tiempo es enemigo del hombre; el poeta Simónides aconseja: «Hombre, nunca digas lo que pasará mañana» [Diehl, 1936-1942, fr. 6]. Los hombres tienen el futuro cerrado por el recuerdo de los dioses y los héroes. Sin embargo, como observa con razón Bury en la introducción de su libro *The Idea of Progress* [1920], tras las teorías de los doctos antiguos se perciben las luchas de los oprimidos por su «felicidad», que ciertamente no implican la idea de un progreso general, pero al menos la de un posible progreso en su propia situación. Hay evidentes relaciones entre la idea de progreso y la rebelión, aun antes de que la noción universalista de revolución se encontrara de modo más evidente con la de progreso.

Parece oportuno atenuar un poco, también al nivel de las teorías doctas, esta evaluación negativa de las ideas de progreso en la antigüedad, aun cuando Ludwig Edelstein en su libro *The Idea of Progress in Classical Antiquity* [1955-1965] exageró en la dirección opuesta. El mismo Bury recuerda que los epicúreos creyeron que la razón humana fue fuente de progreso después de la supuesta edad de oro. Entre los romanos, un Séneca por ejemplo cree en el progreso científico, en la posibilidad de nuevos descubrimientos [*Naturales quaestiones*, VII, 25 y 31; *Ad Lucilium epistulae morales*, 64], pero no cree que ese progreso procure la felicidad de la humanidad, destinada a la decadencia moral.

Se conserva la memoria de dos versos del poeta jónico Xenófanes: «No develaron los dioses a los hombres todos sus secretos: mejores son los resultados de una larga indagación» [Diehl, 1936-1942, fr. 16]. También el mito de Prometeo, símbolo de las fuerzas humanas creadoras —así lo interpretó por primera vez el sofista Protágora—, parece orientarse en esa dirección. Platón está paralizado por

su creencia en una constante regresión moral, y en ese sentido ejercería una gran influencia hasta nuestros días. Aristóteles considera posible la realización de proyectos perfectos, como por ejemplo la ciudad ideal, pero está convencido de que eso no constituiría sino el acceso a una forma, a un modelo preexistente. Cualquier progreso que se logre consiste en una vuelta a los arquetipos. Los estoicos están presos en la creencia del retomo periódico de estados idénticos del mundo. Otros, se trate del griego Demócrito o del latino Lucrecio, eliminaron un obstáculo a la idea de progreso, la noción de divina providencia, pero también ellos están cargados de pesimismo moral.

Los griegos y los romanos afirmaron pues frente a los «bárbaros» el valor de la civilización, concebida más o menos como un proceso evolutivo, y la «antropología comparada» los ha llevado a veces al umbral de la idea de progreso. De la cual, por otra parte, casi todo los aparta. Por ejemplo, el rol atribuido a la diosa Fortuna, empeñada en la realización de sus proyectos pero voluble en sus intervenciones, pronta a manifestar la inestabilidad de todas las cosas humanas. Cuando el más «racionalista» de los historiadores antiguos, el griego Polibio, declara que «el historiador tiene que recoger para los lectores en una visión unitaria de conjunto el variado proceder con que la fortuna llevó a cabo las cosas del mundo» [*Historias*, I, 4], introduce en la ciencia histórica una lógica un tanto caprichosa.

Jacqueline de Romilly estableció en ciertos períodos de la historia griega una idea implícita de progreso, pero minimizó su importancia, contrariamente a las opiniones demasiado optimistas de Mondolfo [1955] y de Guthrie [1957]. Esta tendencia aparece en la Atenas del siglo V y se funda principalmente en la idea de civilización progresiva y de progreso en las invenciones técnicas. Después de Prometeo, un héroe como Palamedes suscita la admiración por sus inventos: los números, las letras, las medidas, el arte militar, los dados y el juego del tric-trac. Los tres grandes trágicos, Esquilo, Sófocles y Eurípides, le dedican dramas, y Gorgia escribe una arenga ficticia en su favor. En *Antígona*, el coro canta las invenciones humanas: navegación, arado, caza, domesticamiento de los animales, palabra, inteligencia, casa, medicina. «Tal vez sea el ímpetu de la victoria lograda contra los medas, y la alegría de una ciudad que ingresa en la plenitud de su potencia. De todos modos, la literatura ateniense en el siglo V se maravilla ante las extraordinarias riquezas de la civilización humana» [Romilly, 1966, pág. 144].

En la *Arqueología*, una sección de la obra de Tucídides dedicada a los episodios anteriores a la guerra del Peloponeso, Romilly ve un testimonio de esta fe en una suerte de progreso. Especialmente en dos ámbitos: la vida social y los inventos técnicos. Según Tucídides, se trata de una ley de la evolución humana, desde el momento en que los bárbaros contemporáneos suyos estaban en el punto donde estaban los griegos mucho tiempo antes: «Muchos usos y costumbres se podrían aducir para mostrar que los antiguos griegos vivían más o menos como los bárbaros de ahora» [*La guerra del Peloponeso*, I, 6]. Pero los reveses que sufrió Atenas después de los éxitos vuelven a llevar a Tucídides al pesimismo. Es la crisis de la idea de progreso, el retorno a la nostalgia de la edad de oro. Dodds [1951] en este sentido llegó a hablar incluso de «reacción».

Por otra parte sintetizó muy bien la posición de griegos y romanos respecto de la idea de progreso: «No es cierto que la idea de progreso fuera completamente ajena a la antigüedad; sin embargo, los testimonios nos sugieren que sólo en el curso de un período limitado del siglo v fue ampliamente aceptada por el público culto.

»Después del siglo v, la influencia ejercida por las grandes escuelas filosóficas se reveló hostil a esa idea, o tendiente a limitarla.

»En cada período, sus afirmaciones más explícitas se refieren al progreso científico y provienen de especialistas en ciencias prácticas o de escritores dedicados a temas científicos.

»La tensión entre la fe en el progreso científico o tecnológico y la convicción de una regresión moral está presente en muchos escritores antiguos, especialmente Platón, Posidonio, Lucrecio, Séneca.

»Existe una amplia correlación entre la expectativa de progreso y su realización efectiva. Cuando la cultura progresa en todos los campos, como en el siglo v, la fe en el progreso se difunde ampliamente; cuando esto se hace evidente sobre todo en algunas ciencias específicas, como en la edad helénica, esa fe se confina a los especialistas en esas ciencias; cuando se estanca, como en los últimos siglos del imperio romano, desaparece la espera en un progreso ulterior» [1973, págs. 24-25].

Este texto es importante no sólo en lo que concierne a la ideología antigua. Define dos condiciones esenciales de la historia de la idea de progreso. La primera es la función que cumple el progreso científico y tecnológico. En el origen de todas las aceleraciones de la ideología del progreso hay un salto hacia adelante de las ciencias y

las técnicas. Así fue en el siglo XVII, en el XVIII y en el XX. La segunda es el vínculo entre progreso material e idea de progreso. Es la experiencia del progreso la que lleva a creer en él, mientras que su estancamiento suele ser seguido por una crisis en la noción de progreso. También sucede que la aceleración del progreso dé lugar al surgimiento del miedo a él. Ese fenómeno es característico del siglo XX.

El triunfo del cristianismo y la institución feudal representan un obstáculo persistente para la idea de progreso. Especialmente en lo que hace a dos aspectos. El cristianismo, al dar un sentido a la historia, liquida el mito del eterno retorno y el de la concepción cíclica de la historia, pero instaura una dicotomía todavía mayor entre el progreso material, despreciado y negado (el ideal monástico del *contemptus mundi*, el desprecio del mundo, se conjuga con la idea de decadencia: el mundo, que ha ingresado en la última de las seis eras de la historia, envejece, y el mito del Paraíso terrenal sustituye al de la edad de oro), y el progreso moral, que ahora se define como búsqueda de la salvación eterna, colocado fuera del mundo y del tiempo. El sistema feudal, por su parte, tiende a la mera subsistencia de la humanidad, trata de eliminar el crecimiento y se une a la religión en la condena de toda ambición terrestre, todo esfuerzo directo por cambiar el orden deseado por Dios. Por otra parte, la influencia ejercida por la cultura antigua, que más o menos se conserva, contribuye a la transformación de la antigua noción de fortuna: es el tema de la rueda de la fortuna, tema «reaccionario» que recupera a un nivel más modesto la concepción cíclica del curso de las actividades terrenas, y conserva la idea antigua de la inestabilidad de las cosas de aquí abajo, como bien lo demostró Patch [1927].

Sin embargo, como en la antigüedad, en algunos momentos de la Edad Media y entre algunos intelectuales, emerge cierta idea de progreso cuyo contenido hay que analizar y discutir, y tal vez sobre todo mostrar sus límites. Tomemos tres ejemplos: la escuela de Chartres a mediados del siglo XII; el milenarismo de Joaquín da Fiore, a horcajadas entre los siglos XII y XIII; Roger Bacon, a mediados del siglo XIII. Observemos que están situados en correspondencia con la fase culminante del desarrollo del cristianismo occidental: desarrollo económico y técnico, que ve los inicios del maquinismo con la difusión del molino de agua (y más tarde de viento) y sus aplicaciones, de los nuevos telares, la oleada de construcciones románicas y góticas, el desarrollo de las ciudades, el nacimiento de las universi-

dades y la escolástica, las nuevas órdenes mendicantes. Aquí hay algo comparable a lo que Romilly y Dodds encontraron en el siglo v en la Grecia antigua. Pero los ambientes y personajes que acabamos de evocar se pueden ubicar tanto como reacción contra este movimiento como en su interior, especialmente en el caso de Joaquín da Fiore. Por otra parte, sus obras se fundan en ideas científicas, lo cual es evidente en Bernardo Silvestre, pero no es menos cierto en los casos de Bernardo de Chartres y Joaquín da Fiore, dado que entonces la retórica y la teología formaban parte del mismo sistema de las ciencias.

Juan de Salisbury refiere en su *Metalogicon* (alrededor de 1159) que Bernardo de Chartres, canciller de la iglesia de Chartres desde 1119 a 1126, decía que «somos como enanos sobre los hombros de gigantes, de modo que podemos ver más cosas que ellos, y más lejanas, no por la agudeza de nuestra vista o la altura de nuestros cuerpos, sino porque somos sostenidos y llevados en alto por la estatura de los gigantes» [III, IV]. Esta afirmación ha sido interpretada a veces como una profesión de fe en el progreso de las ciencias y la cultura, pero los intérpretes recientes de estas palabras, como Hubert Silvestre [1965] y Edouard Jeauneau [1967] piensan que no es verdad. «No busquemos allí una filosofía de la historia que seguramente no existe. Conformémonos con ver una norma práctica, enunciada por un maestro cuya única ambición parece haber sido la de enseñar el arte de leer y escribir bien. Sería bueno pensar que Bernardo de Chartres está del lado de los modernos, es decir, del lado justo; que percibió proféticamente lo que llamamos progreso de la historia. Perspectivas de este tipo son fascinantes para nosotros, pero es probable que suscitaran el estupor de Bernardo y sus discípulos. Aunque alzados sobre los hombros de los gigantes, los maestros de Chartres no podían ver tan lejos.» [Jeauneau 1967, pág. 99.] Esta reacción ante una interpretación «progresista» de la frase de Bernardo de Chartres probablemente sea a su vez exagerada. En esos tiempos de absoluto respeto por las autoridades, la idea de que se pueda ver más y más lejos que los Antiguos y los Padres, aunque sea gracias a ellos, y humillándose ante ellos, puede considerarse un acto de fe en el progreso científico. Lo cual parece confirmado en el comentario de Pietro di Blois, amigo de Juan de Salisbury, a la frase de Bernardo de Chartres: los contemporáneos ven más lejos entre otras cosas porque «vivifican», renovando su contenido, el pensamiento de los antiguos,

«desvitalizado» por la vetustez. Sin embargo, es un acto de fe limitado, dado que combina el sentido del progreso con la idea de una disminución de la estatura de los doctos y con la necesidad de conocer bien a los antiguos.

Entre 1114 y 1150 otro maestro de Chartres, Bernardo Silvestre, en su *Megacosmus et Microcosmus*, evocó a su vez los progresos de la ciencia y la cultura.

En esta obra, la diosa naturaleza expresa el deseo de conducir el universo del caos primitivo a la civilización. El comparativo *cultius* [I, I, v. 40] sugiere la idea de progreso. El hombre aparece sucesivamente como dotado de aptitud técnica y de una propensión a la cultura [II, 14, vv. 1-2]. Bernardo Silvestre concibe el mundo como una máquina gobernada por los astros, que elude el determinismo mecanicista no sólo gracias al libre arbitrio sino también gracias a la idea de progreso. Consciente de los progresos científicos de su tiempo, sustrae a la naturaleza una parte de sus poderes para darlos a Physis, que encarna la ciencia. Bernardo Silvestre permanece, sin embargo, prisionero de las antiguas influencias estoicas, y no llega a concebir sino «imágenes del progreso cultural» [Stock, 1972, pág. 118].

El cistercense calabrés Joaquín da Fiore, fundador de la congregación eremita de Fiore, que el papado aprobó en 1196 y que él dirigió hasta su muerte en 1202 a pesar de las dificultades con la curia romana, es el gran teórico medieval de un milenarismo que parece portador de una idea de progreso y de progreso espiritual. Joaquín divide la historia de la humanidad en tres «estatutos» o «edades». En el tratado sobre *Concordia Novi ac Veteris Testamenti* (cerca de 1190) distingue «una primera era en la que estuvimos bajo la ley; una segunda en que estuvimos bajo la gracia; una tercera, que esperamos como inminente, en la que estaremos bajo una gracia más amplia» [V, 84]. Y el léxico que Joaquín usa para designar esta próxima tercera era parece impregnado de las ideas de novedad y progreso: *novus ordo*, «el nuevo orden»; *mutacio*, «el cambio», y hasta *revolvere*, «cumplir un giro, una revolución». Ernst Benz destacó que la concepción de la historia que tiene Joaquín es «una típica teología de la revolución» [1956, pág. 318], y más en general se ha advertido cómo se coloca Joaquín en un punto semántico decisivo, dado que con él se dispone de un modelo privilegiado donde a través del apocalipsis se cumple el tránsito de la idea astronómica de «revolución» a la concepción histórica del término, y además se anuncia estructural-

mente el vuelco concreto de las instancias sociales, y por consiguiente la acepción política de la palabra «revolución».

Por último, si consideramos las diversas formas mediante las cuales Joaquín expresó el tránsito de una primera era a la segunda y de la segunda a la tercera, percibimos una idea de progreso implícita: «La primera estuvo bajo el signo de la dependencia servil, la segunda de la dependencia filial, la tercera de la libertad. El látigo para la primera, la acción para la segunda, la contemplación para la tercera. La primera en el temor, la segunda en la fe, la tercera en la caridad. La primera como siervos, la segunda como libres, la tercera como amigos... La primera a la luz de las estrellas, la segunda al amanecer, la tercera a pleno día. La primera en invierno, la segunda a comienzos de la primavera, la tercera en verano. La primera lleva ortigas, la segunda rosas, la tercera lirios. La primera la hierba, la segunda las espigas, la tercera el grano. La primera el agua, la segunda el vino, la tercera el óleo» [*Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, V, 84].

Pero en esta misma página hay otro simbolismo que no puede pasar desapercibido. La primera, segunda y tercera eras son designadas respectivamente como estadios de «viejos, adultos, niños». Este progreso es una regresión. El joaquinismo es una reacción contra la escolástica y todos los movimientos de carácter urbano, su modelo sigue siendo típicamente quietista, campesino, cistercense y antiintelectual [véase Mottu, 1977]. Invita a realizar modelos pertenecientes al pasado: imitación de la Iglesia primitiva, de Cristo, eremitismo precristológico, habiendo tomado Joaquín como modelo personal a Juan el Bautista, el precursor. En cuanto al contenido propiamente dicho de la tercera era, debiera haber constituido el triunfo del ideal monástico, que renovado bajo la conducción de un *orden* providencialmente requerido por Dios, habría edificado sobre la tierra la Jerusalén celeste. Lejos de ser progresista, el pensamiento de Joaquín es profundamente reaccionario —empleamos ese término a pesar del anacronismo—. En realidad, no solamente Joaquín sino sus discípulos medievales, pese a la tentación de transformar la escatología joaquinista en acción política, nunca hicieron desembocar la teología milenarista en la rebelión social. Como escribió Karl Mannheim en una célebre página de *Ideología y utopía* [1929, véase Le Goff, *op. cit.*, 1.ª parte, cap. II], habrá que esperar a los husitas, y después a Thomas Münzer y a los anabaptistas, para que las ideas milenaristas se transformen en «movimientos activos de determinados estratos sociales».

Reacción del retomo al primitivismo. En la segunda mitad del siglo XIII aparece otro tipo de reacción, más moderna, si cabe decirlo de esta manera, precursora del *Syllabus* de Pío IX (1864). Después de condenar en 1270 trece proposiciones que se enseñarían en la Universidad de París, que tenían huellas de influencias sobre todo árabes, el obispo de París, Etienne Tempier, en 1277 condena 219 proposiciones que forman un centón de tesis profesadas o supuestamente profesadas, incluidas algunas tesis tomistas. Aparece ante todo la condena de Aristóteles, que para muchos escolásticos se había convertido en el filósofo por excelencia y que el obispo, con el consenso del papa, remite a la condición de pagano de quien hay que renegar. La palabra «reacción» llega espontáneamente bajo la pluma de Van Steenberghen en su *Philosophie au XIII*[e] *siècle* [1966]: la condena pronunciada por Etienne Tempier «rompió... el equilibrio de fuerzas a favor de la reacción conservadora».

Antes de estas condenas, que reiteraron y ampliaron de modo sistemático las prohibiciones pontificias (comienzos del siglo XIII) de comentar las obras de Aristóteles en las universidades, el franciscano Roger Bacon, que precisamente había comentado a Aristóteles en París alrededor de 1245, y poco tiempo después había vuelto a Oxford, en su Inglaterra natal, escribió entre 1247 y 1267 su obra principal, *Opus maius*, donde exponía ideas que se consideran generalmente importantes para el desarrollo de la noción de progreso.

Su idea principal era la necesidad de dar mayor impulso, contra el verbalismo vacío de gran parte de los escolásticos parisienses, al sistema unificado de las ciencias, fundado en las matemáticas y que progresa con el subsidio de la ciencia experimental. Atribuía esta idea a la enseñanza de sus maestros oxonienses, especialmente Roberto Grossatesta y Pietro de Maricourt, inventor del imán y, según Bacon, fundador de la ciencia experimental. Así se expresaba Roger Bacon a propósito de sus maestros ingleses, describiendo en efecto lo que era su mismo proyecto: «Hay hombres muy famosos, como el obispo Roberto de Lincoln, el hermano Adan de Marsh y muchos otros, que gracias al poder de las matemáticas pudieron explicar la causa de todas las cosas, exponiendo como se debe tanto las humanas como las divinas» [IV, d. I]. Estos son intelectuales contemporáneos suyos a quienes Bacon admira: «Con éstos se sentía partícipe de una sociedad particular de hombres que trabajaban en la promoción

del progreso efectivo, aunque desconocido, de la comunidad de los creyentes» [Alessio, 1957, pág. 16].

Franco Alessio mostró oportunamente cómo las ambiguas relaciones que Roger Bacon mantiene con la historia, especialmente con las condiciones históricas de su tiempo, determinaron en su concepción del progreso una particular coloración y también significativos límites: «Postulando en principio una perfecta ecuación entre sacralidad y "potestas" de las ciencias, y reconociendo al mismo tiempo los movimientos con que de hecho, en vertientes opuestas, la experiencia histórica desmiente ese postulado, Bacon llegaba a reconocer en estas contradicciones el meollo del progreso científico, indisolublemente vinculado con una renovación de la vida religiosa. Se trataba de negar las negaciones históricamente surgidas y empíricamente identificables de la sacralidad de las ciencias y de su "potestas". Dado que estas negaciones radican en las modalidades imperfectas, oscurecidas por prejuicios, de la práctica de la investigación científica y la vida religiosa, se trataba de restaurar la pureza originaria de una y otra, como para garantizar la ejecución perfecta de los programas de la vida religiosa y la investigación científica, mutuamente condicionadas. Es cierto que Bacon no puede considerar bajo ningún aspecto el progreso científico-religioso como un proceso absoluto, sino como una sucesión de actos con que se desbaratan simples apariencias carentes de justificación y de causas objetivas: razón por la cual, aun cuando se diera el caso de una culminación definitiva del progreso hacia la sabiduría absoluta, esta culminación coincidiría con el reconocimiento de la no existencia absoluta del progreso» [*ibidem*, págs. 68-69]. La concepción ahistórica de Roger Bacon, o mejor dicho su concepción de un vínculo necesario (*subalternatio*) entre la ciencia empírico-matemática y una sabiduría hermético-mágico-religiosa, impidió tanto en el nivel teórico como en el práctico el desarrollo de una auténtica ideología del progreso, tanto en él mismo como en sus discípulos medievales a partir del siglo XIV. Como lo demostró Luporini [1953, págs. 19-21], bajo este aspecto el paso decisivo hacia el mundo moderno estaría dado cuando a fines del siglo XV Leonardo da Vinci abandonase el antiguo ἔθοζ mágico-hermético cristiano.

2. El nacimiento de la idea de progreso (siglos xvi al xviii)

La idea explícita de progreso se desarrolla en el período que va desde la invención de la imprenta en el siglo xv a la Revolución francesa. No sólo está lejos de ser compartida por los intelectuales de la época, sino que los mismos que la expresan lo hacen, lo mismo que en los siglos anteriores, con importantes limitaciones, conscientes o inconscientes, que pueden llegar a la contradicción implícita. Sintetizando cabe decir que, hasta principios del siglo xvii, los obstáculos a una teoría consciente del progreso siguen siendo determinantes; de 1620 a 1720 aproximadamente, la idea de progreso se afianza, pero esencialmente en el ámbito científico; después de 1740 el concepto de progreso tiende a generalizarse y se difunde en los campos de la historia, la filosofía y la economía política. Durante este período los inventos son los que favorecen más o menos, con avances y retrocesos, el surgimiento de la noción de progreso, empezando por la imprenta, después el nacimiento de la ciencia moderna con sus episodios más espectaculares, el sistema copernicano, la obra de Galileo, el cartesianismo, el sistema de Newton. Incluso la última gran obra dominada por la idea de la providencia, el *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet (1681), no plantea la existencia de constantes en la evolución de las sociedades en conflicto con la omnipotencia de una providencia libre pero no arbitraria.

Hay dos obstáculos de naturaleza ideológica que impiden el afianzamiento de la idea de progreso. El primero es que el modelo sigue colocado en el pasado. El humanismo está animado por un sentimiento de progreso respecto de la Edad Media, término acuñado por el humanismo en la segunda mitad del siglo xv, y que esconde la idea de un eclipse de los valores de la antigüedad al presente. El progreso no es más que un retorno a los antiguos, un Renacimiento. Rabelais lo expresó con vigor: «Ahora todas las disciplinas están restituidas...» [*Gargantúa y Pantagruel*, II, viii].

Lerner, al analizar el caso de la astrología, formuló un juicio equilibrado sobre las relaciones entre humanismo y progreso científico en el siglo xvi: «El humanismo del Renacimiento desde este punto de vista es ambivalente: es "progresista" en tanto quiere superar el pasado reciente, la *media aetas*, y en esto sería más moderno que los modernos; pero es "conservador" en tanto reniega de ese pa-

sado reciente en nombre de un pasado lejano que se exhuma porque en esos tiempos el hombre estaba más cerca de la verdad, de la sabiduría, de la perfección. El concepto mismo de Renacimiento en tanto mito es en última instancia indisoluble de una concepción cíclica —de origen astrológico— de la Historia» [1979, pág. 55].

El otro obstáculo a la idea de progreso consiste precisamente en el hecho de que la concepción predominante de la historia sigue siendo la de una historia cíclica, que pasa por etapas de progreso, apogeo y decadencia (véase también Le Goff, ob. cit., II parte, cap. III). Tal es en la primera mitad del siglo XVIII la opinión de Montesquieu, manifestada no sólo en las *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734), sino también en su colección de pensamientos [1716-1755] publicada recientemente en nuestro siglo: «Casi todas las naciones del mundo siguen este ciclo: primero son bárbaras, protagonizan conquistas y se convierten en naciones civiles; esta civilidad las hace grandes, y llegan a ser refinadas; el refinamiento las debilita; son conquistadas a su vez y vuelven a su condición de bárbaras: la prueba son los griegos y los romanos». También Voltaire «encuentra en el pasado sus propios ideales». Su obra histórica «alcanzó su apogeo en el *Siècle de Louis XIV*» [Cassirer, 1932].

Siguiendo a Bury [1920], vamos a relevar algunas etapas esenciales del nacimiento de la idea de progreso entre los siglos XVI y XVIII.

En este punto (como en muchos otros) Maquiavelo es un conservador. La naturaleza humana es para él inmutable, la validez de las instituciones depende sólo de la sabiduría de un buen legislador y el modelo del buen gobierno se encuentra en el pasado: es la Roma republicana.

Pero la idea de un progreso intelectual es afirmada por Rabelais, por Pietro Ramo, un crítico de Aristóteles, primer profesor de matemática en el Collège de France, quien en el *Praefatio scholarum mathematicorum* (1569) declara: «En un siglo vimos en los hombres y obras de cultura un progreso mayor que nuestros antepasados en los catorce siglos anteriores» [mencionado en Bury, 1920]; por Guillaume Postel, quien afirma que las épocas progresan ininterrumpidamente (*saecula per semper proficere*).

La idea de progreso, vislumbrada en el curso de la historia, se fortalece con Jean Bodin y su *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* [1572]. Rechaza la teoría de la decadencia de la humanidad y

niega el modelo de la edad de oro: «Esa edad que llamamos de oro, comparada con la nuestra parecería de hierro». Bodin sostiene que la historia obedece a una ley de oscilación, de desarrollo y posterior decadencia, seguida a su vez de una nueva etapa de desarrollo, pero sin regreso a un punto de partida, en la medida en que en la sucesión de series oscilantes se verifica un «ascenso gradual». Este constante progreso es un progreso técnico, que se caracteriza en la época moderna por tres inventos principales: la brújula, la pólvora y la imprenta; pero también es de índole moral, como lo demuestra el ejemplo de la abolición de los espectáculos de gladiadores en la época en que el cristianismo ocupó el lugar del paganismo antiguo. La conciencia del progreso científico y técnico, la confianza otorgada a los sabios que hubieran debido gobernar el Estado (pensemos en la *New Atlantis*, escrita alrededor de 1623 y publicada, inconclusa, en 1627) inspiran a Francis Bacon en el *Novum Organum* (1620) y en *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623). En su opinión, la antigüedad, lejos de constituir un modelo, no es más que la juventud balbuceante del mundo. El progreso se produce por acumulación: el tiempo es el gran descubridor, y la verdad es hija del tiempo, no de la autoridad. Sin embargo, ignora la importancia de las ciencias matemáticas, y hoy se tiende a ver en él un espíritu «precientífico», a pesar del rol que le cupo en el nacimiento de la experimentación científica.

Sería todavía más ridículo querer definir en pocas líneas el lugar de Descartes en el desarrollo de la idea de progreso. Poniendo en evidencia la regularidad del sistema de la naturaleza, fundando la unidad de la ciencia en la demostración del hecho de que la naturaleza obedece a leyes, Descartes sentó las bases mismas de la noción de progreso. Aún más, definió el método científico y filosófico como un proceso de *progreso continuo*, como está dicho en la cuarta de las *Regulae ad directionem ingenii* [1628]: «Entiendo por método unas normas seguras y fáciles, gracias a cuya observación nadie dará por verdadero lo que es falso, y sin consumar inútilmente ningún esfuerzo mental, sino aumentando gradualmente el saber, llegará al conocimiento verdadero de todas las cosas de que sea capaz».

Mientras que en la segunda mitad del siglo XVII la idea de progreso era frenada por el jansenismo y Pascal, la tiranía de la providencia desapareció en el mismo Bossuet y en Malebranche, quien se las componía para conciliar la fe cristiana con el racionalismo científico

cartesiano. A fines del siglo la noción de progreso se encuentra por primera vez en el centro de una gran discusión filosófica, «la querella entre antiguos y modernos» [véanse antes las págs. 145-174], en cuyo ámbito no hay que olvidar la función crucial que cumple el progreso científico, en muchos sentidos el promotor por excelencia de la idea de progreso. La disputa continuó a lo largo de casi todo el siglo XVIII, durante el cual fue uno de los muchos temas dominantes.

A partir de la primera mitad del siglo XVIII, el concepto de progreso indefinido de las luces se convierte en uno de los temas de discusión más frecuentes en los salones parisienses más de moda: el de Mme. de Lambert (que murió en 1733), el de Mme. de Tencin (que murió en 1749), y el de Mme. Dupin.

En 1737, el Abad de Saint-Pierre publica *Observations sur le progrès continuel de la raison universelle.* La civilización, a su juicio, se encuentra todavía en su etapa infantil. Pero el progreso se desarrolla. Distingue cuatro signos e instrumentos principales del progreso: el comercio marítimo, proveedor de riquezas, que a su vez hace posible el pleno desarrollo de las actividades de diversión, especialmente el incremento de la cantidad de lectores y escritores; las matemáticas y la física, que se estudian cada vez más en las escuelas y desautorizan a los antiguos; la fundación de academias científicas que favorecen los inventos; la difusión de la imprenta, y gracias a ella la divulgación de las ideas en lengua vulgar. Sin embargo, la razón práctica, la moral, no logró progresos comparables a los de la razón especulativa.

En sus *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* [1734] Montesquieu, al demoler la antigua idea de la inestabilidad de las cosas humanas, afirma que no es la fortuna la que gobierna al mundo, pero el concepto de decadencia se mantiene igualmente fundamental. Louis Althusser [1964] puso en evidencia la paradoja de la fortuna de Montesquieu en el siglo XVIII, que en un contexto diferente y de otra forma recuerda la influencia de Joaquín da Fiore en el siglo XIII: «Este opositor de derecha inspiró en la segunda mitad de su siglo a los opositores de izquierda, antes de entregar armas, ulteriormente, a todos los reaccionarios... Creo que esta paradoja depende sobre todo del carácter *anacrónico* de la posición de Montesquieu. Porque sostenía la causa de *un orden superado* llegó a ser antagonista del orden actual, *que otros superarían*».

Para Voltaire, Newton era el ser humano más grande que nunca vio (*Lettres sur les Anglais*, XII, 1733). Ernst Cassirer [1932] definió

bien la función al mismo tiempo conspicua y limitada que atribuía Voltaire a la historia en el progreso de la humanidad: «La verdadera historiografía crítica debe hacer a la historia el mismo servicio que hizo la matemática al conocimiento de la naturaleza. Tiene que emancipar la historia del dominio de las causas finales y remitirla a las causas reales, a las causas empíricas. Como la ciencia natural se desprendió de la teología a través del conocimiento de las leyes mecánicas y los acontecimientos, así debe suceder en el mundo histórico mediante la sociología. Y el análisis psicológico determina también el verdadero significado de la idea de progreso. Lo motiva y lo justifica pero descubre también sus límites y mantiene dentro de esos límites su aplicación. Ella enseña que la humanidad no puede trasponer las barreras de su "esencia", pero que esta esencia no es dada de una vez, sino que se elabora poco a poco y se afianza continuamente contra obstáculos y resistencias. Cierto que la "razón" está dada desde el comienzo como facultad fundamental humana, y en todas partes es igual. Pero no se presenta hacia afuera con su ser constante y unitario; se oculta bajo la masa de usos y costumbres y sucumbe al peso de los prejuicios. La historia demuestra cómo la razón logra superar gradualmente esas resistencias, cómo *llega a ser* lo que *es* por naturaleza. El verdadero progreso no concierne a la razón ni a la humanidad como tal; se refiere a su exteriorizarse, a su *visibilidad* empírico-objetiva. Pero precisamente este volverse visible de la razón y su clarificación ante sí misma son el verdadero significado del proceso histórico».

Pese a la tendencia, que él también tuvo, a percibir regresiones y decadencias, Voltaire identifica en la evolución histórica un movimiento general de sentido positivo. Atestigua un «historicismo progresista» [véase Díaz, 1958]. En el *Essai sur les moeurs* observa: «A partir del cuadro que trazamos de Europa desde el tiempo de Carlomagno hasta nuestros días es fácil evaluar que esta parte del mundo es incomparablemente más poblada, más civilizada, más rica, más esclarecida de lo que era entonces, y que es incluso muy superior a lo que era el imperio romano, exceptuando a Italia» [1756].

En lo que hace a los enciclopedistas (la *Encyclopédie* salió entre 1751 y 1765) «la fe en el progreso era la fe que los sostenía, aun cuando, ocupados por problemas inmediatos de mejoramiento, dejaron el concepto un tanto vago e indefinido. La palabra misma rara vez aparece mencionada en sus escritos. La idea está subordinada a otras

con las que se confunde y entre las cuales se desarrolló: Razón, Naturaleza, Humanidad, Luces» [Bury, 1920]. Dice justamente Jean Ehrard: «La idea de fondo del siglo de las luces no es la idea del Progreso sino la de la Naturaleza... El recurso a la idea de Naturaleza puede reflejar un hábito mental diametralmente opuesto al manifestado por el tema del Progreso: sin embargo, persisten motivos válidos para considerar a la diosa Naturaleza como la madre del dios Progreso» [1970, pág. 389].

En 1750, a los veintitrés años de edad, Turgot, que proyectaba los *Discours sur l'histoire universelle*, dio dos conferencias en la Sorbona sobre el progreso general de la evolución histórica: *Des progrès successifs de l'esprit humain* y *Avantages que le christianisme a procurés au genre humain*. Mientras que la mayor parte de los iluministas, secuaces en ese sentido de los humanistas del Renacimiento, despreciaban totalmente a la Edad Media, él destacó que en esa época había habido en las artes mecánicas, en el comercio, en ciertas costumbres, progresos que habían abierto el camino a tiempos más felices.

En 1772 (una nueva edición salió en 1776), el marqués de Chastellux publica una obra titulada *De la félicité publique*, donde afirma que no hubo época del pasado en que el hombre haya sido tan feliz como en el presente, que el progreso está asegurado para el futuro, y que hará batirse en retirada a la «superstición» (esto es, la religión).

En 1770, Sébastien Mercier publica en Amsterdam *L'an 2440*, donde se pregunta: «¿Dónde puede detenerse la perfectibilidad humana, teniendo a su disposición el arma de la geometría, de las artes mecánicas, de la química?» [mencionado en Bury, 1920]. El 2240 verá un mundo donde habrán triunfado las luces. *L'an 2440* sustituye la utopía del espacio por la del tiempo [véase Trousson, 1971]. «La idea de progreso funda la representación del tiempo, de la sucesión de los siglos, cuyo punto de llegada es el futuro... La historia ya no está pautada por etapas de progreso, sino por el progreso mismo, por un movimiento global e irresistible cuya finalidad se basa en la actualización de los grandes valores que orientan al perfeccionamiento del espíritu humano.» [Baczko, 1978.] Del mismo modo, Volney, que publicó *Les ruines ou Méditations sur les révolutions des empires* en 1791, cree en un lento proceso progresivo que seguirá hasta que toda la especie humana forme una gran y única sociedad, regida por el mismo espíritu y las mismas leyes, y gozará toda la felicidad de que es capaz la naturaleza humana.

La apoteosis de esta ideología del progreso se produce en plena revolución con el *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1793-1794) de Condorcet. También Condorcet insiste en la importancia de las ciencias y las técnicas, como por ejemplo la imprenta. Pero es nueva, o nunca había sido enunciada con tanta fuerza, la idea según la cual el progreso social genera libertad e igualdad. El progreso ilumina además el futuro tanto como el pasado: «El método de Condorcet asume a veces aspectos que hacen pensar en lo que hoy denominamos la futurología» [Baczko, 1978].

En esta segunda mitad del siglo XVIII constituye otra novedad el desarrollo de un pensamiento económico influido también él por la idea de progreso. Pero en Francia la escuela de los fisiócratas, especialmente en la persona de su principal representante, Quesnay, considera que sólo la agricultura genera riqueza y progreso. Su alumno Du Pont de Nemours escribe un tratado titulado *Origines et progrès d'une science nouvelle* (1768).

El inglés Adam Smith expone en cambio en la célebre *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776) la historia de un gradual progreso económico de la sociedad humana, cuyos aspectos principales son la libertad de comercio y la solidaridad económica. En la *Enquiry Concerning Political Justice* (1793) su compatriota William Godwin critica el liberalismo y el derecho de propiedad y traza un programa de progreso basado en la abolición del Estado, el trabajo y el principio: a cada cual según su necesidad.

En Alemania, el optimismo del progreso inspiró a Herder en *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784, y en *Briefe zur Beförderung des Humanität*, 1793-1797, y a Kant en *Idee einer Universalgeschichte von den kosmopolitischen Standpunkt*, 1784, donde el progreso en su conjunto está subordinado al progreso moral.

Kant había sido influido por Rousseau, quien en el *Discours sur le rétablissement des sciences et des arts* (1750) y en el *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754) parecía haber sostenido una teoría de la regresión histórica, acusando a la civilización de corromper a la humanidad. La mayoría de sus contemporáneos, y de sus lectores hasta nuestros días, entendió así sus obras. Cassirer [1932] sostiene, sin embargo, que Rousseau nunca auspició una vuelta atrás de la humanidad, y que en el prefacio al *Discours sur l'inégalité* observó que hablar del «estado de naturaleza» significaba hablar «de un estado de cosas que ya no existe, *que*

tal vez no existió nunca y es probable que no exista nunca más, del que, sin embargo, hay que formarse un concepto exacto para juzgar rectamente nuestra situación presente».

3. El triunfo del progreso y el nacimiento de la reacción (1789-1930)

Paradójicamente, la Revolución francesa, que parece representar el triunfo político e ideológico de la idea de progreso y que signa una fecha capital en la historia de esta noción, rara vez hizo referencia explícita a ese concepto.

Está más vinculada por cierto con algunos aspectos particulares del progreso, especialmente los que figuran bajo la consigna: libertad, igualdad, fraternidad. Hay que advertir que mientras la noción de progreso implica una continuidad, la Revolución se presenta ante todo como una fractura, como un comienzo absoluto. Gilbert Romme, miembro de la Convención, al presentar el calendario republicano declara: «El tiempo abre a la historia un nuevo libro; y en su nuevo camino, simple y majestuoso como la igualdad, tiene que marcar con un buril nuevo los anales de la Francia revolucionaria» [mencionado en Baczko, 1978].

Todo lo que pertenece a los «dieciocho siglos» durante los cuales predominaron sólo los progresos del «fanatismo» debe olvidarse. Los únicos puntos de referencia del calendario son por una parte el orden natural —la proclama de la República, el 21 de septiembre de 1792, «el último día de la monarquía... el último de la era vulgar» [*ibidem*], coincidió con el equinoccio de otoño («la igualdad de los días y las noches signaba el cielo en el mismo momento en que la igualdad civil y moral era proclamada por los representantes del pueblo francés como el fundamento sagrado de su nuevo gobierno» [*ibidem*])— y por otro la Revolución misma; sus etapas y jornadas gloriosas deben estar presentes y ser conmemoradas en el nuevo calendario. Esta fractura entre el tiempo revolucionario y el pasado fue percibida por algunos revolucionarios como un olvido, como una abjuración de la idea de progreso. En 1794, los ciudadanos Blain y Bouchard, que habían instituido la *Franciade* (que antes era la fiesta de san Dionisio), publicaron un *Almanach d'Aristote ou du vertueux républicains* que «se inspira en cierta idea de la historia-progreso» [*ibidem*, pág. 242]. Su calendario quiso demostrar que la nue-

va era inaugurada por la Revolución es también el resultado de la historia que la precedió, y sustituyeron a los santos con los grandes hombres del pasado, benefactores de la humanidad. Su calendario «hace de la idea de la historia-progreso un instrumento de asimilación del pasado» [*ibidem*, pág. 243].

Sin embargo, muy pronto la hostilidad ante la Revolución francesa dio origen al pensamiento que se denominará «reaccionario» y a los movimientos —de grupo, ideológicos y políticos— que los adversarios van a reunir bajo la etiqueta peyorativa y despectiva de «reacción». El adjetivo «reaccionario» aparece a partir de 1790, y el sustantivo «reacción», en su acepción política, a partir de 1796. En 1869, Littré da en su *Dictionnaire* la siguiente definición de la palabra *réaction*, en su séptima y última acepción: «Se dice del conjunto de actos de un partido conculcado que se vuelve el más fuerte. Más especialmente, el partido conservador en tanto opuesto a la acción revolucionaria. Después de la caída de Robespierre, la reacción monárquica fue bastante violenta en el Mediodía francés». El adjetivo *réactionnaire* es definido como un neologismo: «Quien coopera con la reacción contra la acción de la Revolución. Poder reaccionario», y en el uso sustantivo, «los reaccionarios del año III devastaron el Mediodía francés».

En realidad, el reflujo de la idea de progreso característica de la época de las luces se manifestó bastante pronto también fuera de un contexto político-ideológico preciso. En el *Essay on the Principle of Population* (1798), Malthus colocaba entre las ilusiones las ideas optimistas sobre el progreso. Refutaba el optimismo populacionista que Jean Bodin expresaba desde el siglo XVI con la frase: «No hay riqueza sino hombres», y denunciaba la ceguera o hipocresía de los fisiócratas, de Godwin y de Condorcet, que alimentaban confianza en el progreso sin abrir los ojos sobre la superpoblación. Malthus condenaba a esta última como generadora de miseria. Esta ambigua doctrina, que Marx atacaría con violencia, inspiró tanto a los conservadores deseosos de mantener intacto el nivel de vida de los privilegiados, de los ricos, como a los teóricos de la evolución y el progreso, como Darwin y Spencer.

La reacción propiamente dicha tuvo entre sus teóricos principales al inglés Edmund Burke y a los franceses Joseph de Maistre, Louis de Bonald y Gobineau.

En las *Reflections on the Revolution in France* (1790), Burke reprocha a los revolucionarios franceses del 89, por ejemplo a Sieyés,

el remitirse a una naturaleza abstracta y no a la verdadera naturaleza, que es la historia. Debido a su voluntad de hacer tabla rasa con el pasado y a su desprecio por los prejuicios, esto es, las tradiciones, la Revolución francesa fue a su juicio aberrante y contra natura. Burke, que creía en el progreso, pero sólo en un progreso moral regido por Dios y la providencia, un Dios bastante vinculado con los privilegios del pasado, fue el maestro inmediato de todos los «reaccionarios», y su pensamiento, en versión simplificada, inspiró a los ideólogos reaccionarios de fines del siglo XIX y comienzos del XX, como Taine y Barrès.

El saboyano Joseph de Maistre, exiliado en Suiza, Cerdeña y Petrogrado, muerto en Turín en 1821, fue el gran crítico de la «revolución satánica», y vio en el catolicismo ultramontano «la única sociedad existente de la que cabe esperar un desarrollo fiel a las profundidades divinas del origen instaurador» [Vallin, 1971, pág. 341]. Su reflexión reaccionaria es original en dos sentidos: trata de remontarse a las fuentes de las ideas que combate, por ejemplo dedicando una obra póstuma a Francis Bacon; comparte la espera de un nuevo mundo permaneciendo, sin embargo, dentro de la tradición escatológica de los milenaristas antiguos y los iluministas del siglo XVIII. En cuanto a la fortuna de su obra, es preciso advertir que su irracionalismo atraería la atención de pensadores como Tocqueville, Proudhon y Max Weber.

El teórico por excelencia de los reaccionarios más fogosos de la primera mitad del siglo XIX fue Bonald, cuya *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile démontrée par le raisonnement et par l'histoire* (1795) fue «la Biblia de los ultras de la Restauración»: se exaltan allí la autoridad y la tradición. Dios gobierna al hombre y a la historia a través de la sociedad y el lenguaje.

El renacimiento religioso, eminentemente católico, que reaccionaba contra la Revolución, no llevaba necesariamente a negar la idea de progreso. En la exuberante plenitud del romanticismo hubo espacio para reflexiones que conciliaban la razón con el progreso. En *De la littérature* (1800) Madame de Staël identificaba en el curso de la historia un progreso ininterrumpido, negando por consiguiente la existencia de un regreso a la época medieval. Esta rehabilitación de la Edad Media a través del romanticismo se explica no solamente por el interés estético de esa época por entonces descubierta sino también por la difusa convicción de que el progreso no podía padecer

largos eclipses. Ésta es la actitud inicial de Michelet en cuanto a la Edad Media, entre 1833 y 1844, cuando ve en el cristianismo una fuerza positiva. En el mismo período traduce la *Ciencia nueva* de Vico y allí encuentra la idea de progreso como espiral.

El caso más notable de conciliación entre catolicismo e ideología del progreso fue el de Ballanche. El detractor de Rousseau y la Revolución, el cantor de la Restauración, el fiel a la Providencia en el *Essai sur les institutions sociales* (1818), en el prefacio a la edición de sus obras de 1830 y en la *Ville des expiations* (1832) hace el elogio de la industria, potencia reciente de los tiempos modernos, creada por la clase intermedia, que poco a poco ha llegado a ser la sociedad misma, y que cumple la ley cristiana al sancionar la abolición de la esclavitud. Dios quiere la continua perfectibilidad del hombre a través de la prueba, la caída, la expiación y la rehabilitación, que generan el progreso. Ballanche profesó una teoría optimista del pecado original y construyó una «teología del progreso» [véase Bénichou, 1977, págs. 85-92].

Pero el gran siglo de la idea de progreso, en la huella de las experiencias e ideas de la Revolución francesa y de sus nuevos desarrollos, fue el siglo XIX. Como siempre, lo que sustenta esta concepción y la hace prosperar son los progresos científicos y técnicos, los éxitos de la revolución industrial, el mejoramiento —al menos para las elites occidentales— del confort, el bienestar y la seguridad, pero también los progresos del liberalismo, la alfabetización, la instrucción y la democracia. Por ejemplo, en Francia durante la Segunda República y en la Prusia del siglo XIX las instituciones propagaron con eficacia la idea de progreso.

La ideología del progreso, heredada por las luces y la Revolución, se encuentra en la Francia del consulado y el imperio entre los *idéologues* como Cabanis y Destutt de Tracy.

Pero hubo sobre todo una búsqueda de leyes y, dentro de lo posible, de una ley del progreso. A ella se dedicaron pensadores burgueses y precursores del socialismo.

En la primera lección del *Cours d'histoire moderne*, Guizot [1829] asimila la noción de civilización con la de progreso: «Me parece que la idea del progreso, del desarrollo, es la idea fundamental contenida en el término civilización». Esa idea es ante todo de índole económica y social. El contenido del progreso es «por una parte una producción creciente de instrumentos de fuerza y bienestar en la sociedad; por otra, una distribución más pareja de la fuerza y el bienestar pro-

ducidos entre los individuos». El progreso tiene que ser también intelectual y moral y «se manifiesta a través de dos síntomas: el desarrollo de la actividad social y el de la actividad individual, el progreso de la sociedad y el progreso de la humanidad» [*ibidem*].

En los «socialistas de la utopía», según Maxime Leroy [1946] sucede a menudo encontrar una serie de palabras mágicas incluidas en la esfera de otras dos palabras más generales: Progreso y Ciencia, que deben darles «la plenitud de un significado real». Robert Owen [1813-1814] aspiraba a un sistema social unitario que organizara científicamente la producción y distribución de riquezas del modo más ventajoso para la comunidad, permitiendo así un mayor desarrollo físico, intelectual y moral de todos en una suerte de progreso continuo hacia una felicidad cada vez más grande. En efecto, nadie más que Owen asignó al progreso como objetivo esa *felicidad* de la humanidad que el revolucionario Saint-Just llamaba «una idea nueva en Europa». En apoyo de sus teorías, Owen había fundado dos comunidades, New Lanark en Escocia y después New Harmony en Estados Unidos. Fueron falansterios del progreso.

Henri de Saint-Simon ocupa en el cuadro del socialismo utópico un lugar especial, particularmente porque sus ideas serán absorbidas no sólo por teóricos y economistas sino también por algunos industriales y políticos franceses del siglo XIX. Vuelca decididamente la perspectiva histórica del progreso, negando toda nostalgia de regreso al pasado. Está en las antípodas de Rousseau, que, a pesar de Cassirer y a pesar de su influencia sobre los revolucionarios de 1789, puede ser considerado el más importante de los «reaccionarios» del siglo XVIII (ese Rousseau que en el *Essai sur l'origine des langues* [1761] llora la época feliz en que nada pautaba el correr de las horas). Descubre que la edad de oro no está detrás de nosotros, sino adelante, en la perfección de un orden social. En la famosa *Parabole* (como suele llamarse la primera carta de su *Organisateur*) Saint-Simon [1819-1829] afirma: «Sólo los progresos de las ciencias, las bellas artes, las artes y oficios pueden garantizar la prosperidad de Francia; ahora los príncipes, los grandes funcionarios de la corona, los obispos, los mariscales de Francia, los prefectos y los propietarios ociosos no trabajan para el progreso de las ciencias, las bellas artes, las artes y oficios; lejos de contribuir, no pueden sino perjudicarlos, ya que hacen todo lo posible por prolongar el predominio que ejercieron hasta ahora las teorías conjeturales sobre las ciencias positivas».

En el *Catéchisme des industriels* (1823-1824), publicado junto con otros, entre ellos Auguste Comte, declara que hay que poner a los industriales en la conducción del gobierno porque son los motores del progreso: todo se hace por medio de la industria, hay que hacer todo por ella.

La ideología del progreso encuentra en esta etapa su expresión más acabada en la filosofía de Auguste Comte, sobre todo tal como está expuesta en el *Cours de philosophie positive* (1830-1842). En el *Discours préliminaire sur l'ensemble du positivisme* [1848] declara: «Una sistematización real de todos los pensamientos humanos constituye nuestra primera necesidad social, igualmente relativa al orden y al progreso. La realización gradual de esta amplia elaboración filosófica hará nacer espontáneamente en todo Occidente una nueva autoridad moral, cuyo inevitable prestigio echará las bases directas de la reorganización final, relacionando entre sí las diferentes poblaciones avanzadas con una misma educación general, que procurará principios fijos de conducta y de juicio para la vida pública y para la vida privada. Así es como el movimiento intelectual y el cambio social, cada vez más solidarios, conducen a lo mejor de la humanidad al advenimiento decisivo de un auténtico poder espiritual, más consistente y más progresivo a un tiempo de aquel cuyo admirable proyecto fue prematuramente intentado por la Edad Media».

Este pasaje demuestra que la ideología del progreso no está necesariamente vinculada con el espíritu democrático. Auguste Comte, después de la sorprendente rehabilitación de la Edad Media como época en que se intentó por primera vez la afirmación de un «poder intelectual», revela su elitismo: es un aristócrata intelectual del progreso. Exactamente en el mismo año, 1848 (aunque el libro no salió hasta 1890), Renan afirmaba lo mismo en el *Avenir de la science*, y en los *Dialogues et fragments philosophiques* especificaría: «La gran obra será realizada por la ciencia, no por la democracia. Nada sin los grandes hombres; la salvación vendrá de los grandes hombres» [1876, pág. 103].

El período 1840-1890 ve el triunfo de la ideología del progreso juntamente con el gran *boom* económico e industrial de Occidente.

El sansimoniano Buchez dio voz al socialismo cristiano de tendencia progresista desde 1833, con su *Introduction à la science de l'histoire*; el socialista Louis Blanc fundó en 1839 la *Revue du Progrès*; Javary publica en 1850 *De l'idée du progrès*, donde ve la idea

del siglo, que algunos profesan con ardor y otros combaten vivamente; Proudhon se une por último al coro en la primera carta de la *Philosophie du progrès* (1851). En 1852, Eugène Pelletan, en su *Profession de foi du XIX siècle*, hace del progreso la ley general del universo. En 1854 Bouillier, con su *Histoire de la philosophie cartésienne*, vuelve a colocar al cartesianismo en el linaje progresista. En 1864, Vacherot escribe una *Doctrine du progrés*.

En cambio se diría que en el pensamiento de Marx la idea de progreso no cumple una función relevante. En *El capital* [1867] leemos por ejemplo: «La figura del proceso vital social, esto es, del proceso material de la producción, se quita su místico velo de niebla solamente cuando está, como producto de hombres libremente unidos en sociedad, bajo el control consciente y llevado de acuerdo con un plan. Sin embargo, para que eso suceda, se requiere un fundamento material de la sociedad, o sea, una serie de condiciones materiales de existencia que, a su vez, son el producto natural originario de la historia de un desarrollo prolongado y tormentoso.» «Un desarrollo prolongado y tormentoso»... ¿qué mejor definición del progreso?

En 1851 es preciso mencionar un episodio bastante significativo: la Exposición de Londres, un himno al progreso industrial y material. En el discurso inaugural, el príncipe consorte Alberto declara: «Nadie que haya prestado atención a los aspectos peculiares de nuestra era pondrá en duda por un instante que vive en una época de maravillosa transición, que se encamina rápidamente a alcanzar la gran meta de toda la historia: la unificación de la humanidad... la Muestra de 1851 nos dará la prueba y un cuadro vivo del punto de desarrollo al cual llegó la humanidad al realizar esta misión, y un nuevo punto de partida desde el cual todas las naciones estarán en condiciones de encaminar sus esfuerzos ulteriores» [mencionado en Bury, 1920].

En la segunda mitad del siglo, la ideología del progreso da ulteriores pasos adelante con las teorías científicas y filosóficas de Darwin y Spencer.

Según Bury [1920] la obra de Darwin *On the Origin of Species* (1859) inauguró la tercera etapa del desarrollo de la idea de progreso. Bury subraya que el reino de la idea de progreso se funda paradójicamente en algunas mortificaciones del hombre, a quien en tiempos de Galileo y de Copérnico la astronomía heliocéntrica desplazó de su posición de privilegio en el universo. Al perder su glo-

riosa investidura de ser racional específicamente creado por Dios, sufría en su propio planeta una nueva degradación. El transformismo de Darwin vino en ayuda de los primeros trabajos de Herbert Spencer y especialmente de su teoría general de la evolución, expuesta en los *Principies of Psychology* (1855). Spencer enunció sus ideas sobre el progreso a partir de abril de 1857 en un artículo de la *Westminster Review*. Aplicó sucesivamente su teoría evolucionista a la biología (*Principles of Biology*, 1864-1867) y después a la sociología (*The Principles of Sociology*, 1877-1896). La obra de Spencer era la culminación de la idea de progreso «como necesidad saludable», y de la ideología del progreso en una Europa, la del siglo XIX, que confundía *su* civilización con *la* civilización [véase Valade, 1973].

A pesar de eso, la ideología reaccionaria se organizaba, y especialmente en Francia, en el país de la Revolución de 1789, daba vida a movimientos políticos.

En su estudio *La droite en France*, René Rémond [1968] diagnosticó a partir de 1815 una «fractura consciente entre dos Francias, a la que pueden atribuirse provisionalmente las etiquetas de izquierda y derecha respectivamente», que «encuentran su definición en relación con un pasado reciente y su reconocimiento en la aceptación o en el rechazo de lo actuado por la Revolución». Rémond distingue además en el curso de la historia política francesa a partir del siglo XIX tres variedades de derecha, la primera de las cuales «reanuda la doctrina de la contrarrevolución, propia de los ultras de la Restauración» [*ibidem*]. Su sistema de pensamiento parte de una frase de Joseph de Maistre contenida en el capítulo cuarto de las *Considérations sur la France* (1796): «El carácter distintivo de la Revolución francesa, lo que hace de ella un *advenimiento* único en la historia, consiste en su radical *iniquidad*; no se encuentra en ella ningún elemento de bien que alivie el alma de quien la observa: representa el más alto grado de corrupción que se haya alcanzado nunca; es la impureza en estado puro» [mencionado *ibidem*]. La segunda variedad de la derecha es «conservadora y liberal, hereda su base ideológica del orleanismo». En cuanto a la tercera, «operó una amalgama de elementos heterogéneos de sello nacionalista, habiendo sido el bonapartismo un anticipo del nacionalismo». La primera de estas derechas es reaccionaria, la tercera combina el espíritu reaccionario con cierto «progresismo», la segunda es más bien conservadora, pero entre las tres tendencias hay «intercambios, interferencias, coaliciones» [*ibidem*].

Los *ultras*, los más reaccionarios, fueron realistas y católicos.

A fines del siglo XIX, una revista reúne a la corriente *ultra* con la nacionalista: se trata de *Action française*, cuya conducción asumiría Charles Maurras. El primer número, del 1 de agosto de 1899, se abre con un artículo-manifiesto titulado «Réaction d'abord».

El pensamiento reaccionario había asumido mientras tanto una coloración antisemita y racista. Hoy a veces se pone en duda que Gobineau haya sido racista. El hecho es que su *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-1855) combatió la idea de progreso sobre bases racistas, fundadas en una ideología pseudocientífica y en una interpretación delirante de la historia. Según Gobineau, todas las civilizaciones se dirigen a la decadencia, pero la causa de ello no es ni la corrupción ni el castigo divino: es la mezcla de sangres. Para él, el caso ejemplar es el de los arios, que después de haberse mantenido puros en Asia, se cruzaron con otras razas, especialmente de piel amarilla o negra, condenándose así a la decadencia. Desde el momento en que la evolución histórica exige un incremento de esos cruzamientos, Gobineau cae en un profundo pesimismo histórico.

Después de 1871, la derrota y la Comuna, los *ultras* se transforman en legitimistas, y prefieren como programa el término «contrarrevolución» a «restauración». René Rémond considera que la mayor parte de ellos no leyó a los teóricos de la contrarrevolución (Bonald, Maistre, el primer Lamennais), y que su ideal, escasamente teorizado, era la sociedad rural, cuyos ordenamientos y costumbres son infinitamente más lentos en disolverse que los de la brillante pero frágil civilización urbana. A su juicio «la mejor exposición de su sistema de pensamiento se encuentra en un documento de carácter religioso como es el texto del *Syllabus*, a cuyos anatemas se asocian de buena gana» [1968].

En 1864, el papa Pío IX publicó la encíclica *Quanta cura* junto con una lista de ochenta proposiciones condenadas, el *Syllabus*. Este singular documento es una excelente lista de todas las ideas «progresistas» rechazadas por los «reaccionarios», y condena explícitamente el progreso, cosa insólita, dado que rara vez los reaccionarios se reconocen como antiprogresistas.

En la encíclica *Quanta cura* «el papa condenaba los principales errores modernos: el racionalismo, que llega casi a negar la divinidad de Cristo; el galicanismo, que subordina el ejercicio de la autoridad eclesiástica a una ratificación del poder civil; el estatismo, que apun-

ta al monopolio en la enseñanza y elimina las órdenes religiosas; el socialismo, que pretende subordinar la familia al Estado; la doctrina de los economistas, según los cuales la organización de la sociedad no tiene otro fin que la adquisición de las riquezas; por último y sobre todo el naturalismo, que considera un progreso el hecho de que la sociedad humana esté constituida y gobernada sin tener en cuenta a la religión, y que reivindica como ideal la laicización de las instituciones, la separación entre la Iglesia y el Estado, la libertad de prensa, la igualdad entre los diferentes cultos ante la ley, la total libertad de conciencia, considerando como el mejor régimen al que no reconoce al poder el deber de reprimir a través de sanciones penales a los transgresores de la religión católica». En cuanto a las ochenta proposiciones que el *Syllabus* juzga inaceptables, «se refieren al panteísmo y al naturalismo; el racionalismo que reivindica, sobre todo para la filosofía y la teología, una independencia absoluta respecto del magisterio eclesiástico; el indiferentismo, que considera que todas las religiones son equivalentes; el socialismo, el comunismo y la masonería; el galicanismo; las falsas doctrinas sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado; las concepciones morales erróneas sobre el matrimonio cristiano; la negación del poder temporal de los papas; y por último el liberalismo moderno» [Aubert, 1952]. La octogésima y última proposición está formulada así: «El Pontífice Romano puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la civilización moderna».

Las reacciones contra el *Syllabus* fueron diversas: entusiasmó a los reaccionarios y a los progresistas anticatólicos, y llenó de desorientación a los católicos progresistas o simplemente liberales, pero muchos de ellos, empezando por algunos miembros de la jerarquía, encontraron las palabras y los modos capaces de hacerlo inofensivo o de adaptarlo [véase Aubert, 1952]. De todos modos, el *Syllabus* tranquilizó momentáneamente a los ambientes reaccionarios, católicos o no, pero en líneas generales agravó el malestar del mundo católico respecto del progreso [véase Quacquarelli, 1946].

Después del pontificado de León XIII (1878-1903), que en algunos puntos hizo la situación menos tensa, Pío X volvió a una actitud muy reaccionaria, con la condena inexorable (y aplicada) del modernismo, condena que implicó sólo a los ámbitos intelectuales católicos, obstaculizando, sin embargo, todos los intentos de conciliación entre la religión y el progreso [véanse antes las págs. 145-174].

4. La crisis del progreso (desde 1930 aproximadamente hasta 1980)

A pesar de las ofensivas de la reacción, a pesar de las dudas —sobre todo a partir de 1890— sobre el valor de la ideología del progreso, a pesar del shock de la guerra de 1914-1918, el progreso es un valor ampliamente reconocido en Occidente en 1920, cuando Bury publica *The Idea of Progress. An Inquiry into its Origin and Growth.* Define la idea de progreso como «el ídolo del siglo», recordando que la expresión «civilización y progreso» se ha convertido en lugar común, y que continuamente nos topamos con binomios tales como «libertad y progreso», «democracia y progreso»; y subraya el rol preponderante que desempeñó Francia en el desarrollo de esta idea. También recuerda oportunamente los componentes de la noción de progreso. Es ante todo «una teoría que comprende una síntesis del pasado y una profecía de futuro» [1920]. Además, es una interpretación de la historia según la cual los hombres avanzan a mayor o menor velocidad, pero más bien lentamente, en una dirección determinada y deseable (que implica la felicidad como objetivo) y supone que ese progreso continuará indefinidamente.

Esta evolución así valorizada pivotea sobre la naturaleza psíquica y social del hombre, y no puede quedar en manos de una voluntad exterior, por consiguiente excluye la intervención de una providencia divina.

Esta idea exige que el hombre tenga mucho tiempo ante sí, que el fin del mundo no esté cerca. La astrofísica garantiza a nuestro universo varias miríadas de años.

En 1920, la ideología del progreso ya había sido objeto de varias críticas y había suscitado muchas dudas: «La generación de 1890 no tenía el sentido del progreso técnico e industrial, ni el de las posibilidades que se le abrían al hombre gracias a ese progreso. Su concepción del mundo era todo lo contrario de optimista, y aun teniendo una aguda conciencia de la miseria y la explotación, solía caer en la tentación de responsabilizar de ellos por igual a la iniquidad del orden social y al desarrollo industrial» [Sternhell, 1972, pág. 64].

Indudablemente esa crítica solía ser ambigua y confusa. Es el caso de las *Illusions du progrès* de George Sorel [1908]. En este período, Sorel es todavía marxista y su crítica se nutre en una concepción que ve en la ideología del progreso una ideología burguesa: «La

teoría del progreso fue acogida como un dogma en el tiempo en que la burguesía era la clase dominante: así que tenemos que considerarla como una doctrina burguesa». Emprende pues una vivaz crítica de las ideologías del progreso del siglo XVIII y el XIX, especialmente Turgot, que «evidentemente se proponía rehacer la obra de Bossuet sustituyendo el dogma teocrático con una teoría del progreso que estuviera en relación con las aspiraciones de la burguesía iluminada de su tiempo» [*ibidem*]; de Condorcet y, en lo que se refiere al siglo XIX, de los partidarios de una concepción del progreso más degradada, la concepción organicista, que parecía resolverse en un remitir la democracia a un futuro lejano. No sin audacia —aunque Le Play hizo otro tanto— cuenta entre los responsables de esta teoría organicista del progreso también a Tocqueville, quien en la *Démocratie en Amérique* [1835-1840] escribió que los hombres tienen que «reconocer que el desarrollo gradual y progresivo de la igualdad representa al mismo tiempo el pasado y el futuro de su historia».

La crítica de la idea de progreso lleva a Sorel hacia el elitismo y el antiintelectualismo («la experiencia muestra que los filósofos, lejos de preceder a los hombres simples y mostrarles el camino, están casi siempre atrasados respecto del público» [1908]) y a la crítica de la democracia. Convertido al irracionalismo bajo la influencia de Bergson, al final de su vida (murió en 1922) oscilaría entre Maurras, que le abrió los brazos, y Lenin que lo consideró un «chapucero».

La crítica del progreso, como bien lo demostró Sternhell [1978], después de 1890 acerca a la extrema derecha «revolucionaria» y a la extrema izquierda «antidemocrática». Éste es un elemento importante en la preparación ideológica del fascismo.

Los partidarios del progreso buscaban, sin embargo, justificar su confianza recurriendo a nuevos métodos científicos y estadísticos, y de moderarla teniendo en cuenta las críticas y dudas que se habían manifestado a propósito de ellos. Un caso típico lo constituye la obra de un italiano, Alfredo Niceforo, que unía su competencia de jurista a la de estadista y antropólogo. En los *Indices numériques de la civilisation et du progrès* que reunió en un cotejo significativo, le da a la palabra civilización una acepción bastante amplia: «El conjunto de hechos de la vida material, intelectual, moral de un grupo de población y su organización política y social». Sustituye así «la idea unilateral y optimista de la civilización... con la idea de relatividad de la civilización: cada grupo de población, o bien cada época,

tiene su civilización» [1921, pág. 31]. Niceforo intenta medir el progreso y la superioridad de una civilización mediante una serie de síntomas: criminalidad, moral, difusión de la cultura, nivel de vida intelectual, grado de altruismo. Admitiendo que se puedan alcanzar resultados satisfactorios, cosa que no sucede, quedaría un último criterio muy importante: el sentido de felicidad de la sociedad. Y bien, «por innegables que sean los mejoramientos de que disfruta una sociedad, los individuos no ven ni perciben en ellos un motivo para sentirse más felices» [*ibidem*, pág. 205]. La conclusión de Niceforo es «no demasiado optimista»: se resigna «a declarar insolubles gran parte de los problemas analizados, o a tratar de simplificarlos... habrá que conformarse con "medir" el progreso material e intelectual en sus formas más simples, sin olvidar que a menudo se da una contraposición entre el mejoramiento y la superioridad de las condiciones de vida de los individuos y el destino de la sociedad humana» [*ibidem*, págs. 204-205].

Así al menos se ha planteado el problema de una medición cuantitativa del progreso, poniendo en evidencia ciertos segmentos de progreso, si no un movimiento general y continuo.

La Primera Guerra Mundial sacudió la fe en el progreso, pero no la hizo desaparecer, porque el mito de «la última vez» había restaurado cierto optimismo. Entre 1929 y 1939 una primera serie de hechos infirió nuevos golpes a la ideología del progreso: primero la crisis de 1929 puso fin al mito de la prosperidad e implicó sobre todo al país que se estaba convirtiendo en modelo del progreso económico, social y político: Estados Unidos de América. Después se dio la evolución de dos nuevos modelos de sociedad: la sociedad soviética y las sociedades italiana y alemana. La Revolución rusa pareció dar un nuevo impulso a las esperanzas generadas por la Revolución francesa de 1789, pero los relatos de los viajeros que volvían de la Unión Soviética, como *Retour d'URSS* de André Gide (1936), y los rumores sobre los procesos estalinistas no tardaron en amortiguar el entusiasmo. A la derecha, la evolución del fascismo italiano y el nazismo alemán daba lugar a inquietudes paralelas. Por último, las guerras de Etiopía, de España y la guerra sino-japonesa aparecieron cada vez más claramente como el preludio de una nueva conflagración mundial.

Corresponde evaluar en este punto —aunque sea sumariamente— el problema de las relaciones entre el fascismo y el nazismo y la

dupla progreso/reacción. Por un lado se pudo afirmar que esos regímenes fueron la forma más acabada de reacción, por otro en cambio hay quienes sostienen que fueron el precio que hubo que pagar para modernizar a Italia y Alemania. Se encuentran así a escala nacional las ambigüedades de la crítica al progreso a que se dedicaron —por ejemplo en Francia después de 1890— la extrema derecha reaccionaria y la extrema izquierda antidemocrática.

Efectivamente, despojado de la tenue pátina modernista y del verbalismo pseudorrevolucionario, el fascismo aparece claramente como «un pensamiento eminentemente reaccionario» [Milza y Bernstein, 1980, pág. 290]. Nadie lo mostró mejor que Malaparte en la *Tecnica del colpo di stato* (1931). El título de la revista fascista que Mino Maccari publicó a partir de 1924, *Il selvaggio*, ilustra a la perfección «el rechazo de la sociedad industrial y de todos los modernismos ideológicos y culturales», como observan Milza y Bernstein [*ibidem*, pág. 241].

En lo que concierne a la Alemania nazi, Matzerath y Volkmann [1977] desmantelaron la teoría de la modernización fundándose en los primeros resultados de un estudio cuantitativo. «Al comienzo, los alemanes vivieron una revuelta de los valores tradicionales contra la modernidad; el programa nazi les dio gratificaciones afectivas al rechazar cualquier análisis serio de las causas de la crisis y transferirlas al plano personal y moral. Llegado al poder, no podía conducir una política verdaderamente moderna ni una política conservadora; había que encontrar un tercer tipo de legitimidad que consistiera en concentrarse en los adversarios internos y externos. Los efectos de la modernización sólo fueron indirectos e involuntarios» [Aygoberry, 1979, pág. 300].

En 1936, Georges Friedmann, marxista en ese momento, publica *La crise du progrès*. Analiza primero la segunda revolución industrial, colocada bajo el signo de la energía eléctrica. Recuerda algunas evidencias de progreso, como los progresos técnicos y los de la biología y la medicina. En cuanto a la posibilidad de creer en el progreso democrático, todavía es optimista. Pero se duele de «disonancias», como las de los intelectuales, que aproximadamente a partir de 1890 atacaron la ideología del progreso, como Renan, que reniega de sus ideas juveniles; o Renouvier, procedente también del saintsimonismo, quien declara que la verdadera bancarrota es la de la doctrina del progreso; pero sobre todo con Bergson y Péguy, cuyo prestigio

literario disimulaba la pobreza y la peligrosidad de la crítica a la ciencia y el antiintelectualismo. Georges Friedmann vuelve la atención sucesivamente a las dos vertientes de su época: antes y después de 1929. En lo que se refiere a antes, analiza desprejuiciadamente las consecuencias de la teoría y la práctica de «dos grandes doctrinarios del progreso»: los norteamericanos Taylor y Ford. Es una «racionalización» de la producción lo que debe salvaguardar el progreso industrial, «no el progreso social, que por el contrario es sacrificado. La racionalización tiene que consentir la prolongación de la hegemonía de una clase, contra la amenaza del socialismo» [1936, pág. 128]. Después de 1929 sucedió el colapso, el final de la prosperidad, y la crisis industrial no tardó en seguir a la crisis financiera. De allí la manifestación de reacciones peligrosas: la desvalorización de la razón y la ciencia, la reestructuración del espiritualismo, las utopías tecnológicas (que preceden a la tecnocracia), las utopías artesanales (que preludian el poujadismo y el qualunquismo), el pesimismo antiprogresista de biólogos como Charles Nicolle y Alexis Carrel. Por ejemplo, según Nicolle, el progreso, lo que se define como progreso, es un río que arrastra consigo sus dos orillas: el hombre no progresa. Friedmann, después de haber reiterado lúcidamente que hoy las ideas de progreso humano están «gravemente afectadas», terminó por desconocer su fe marxista, un tanto ingenua, en la idea de progreso.

La segunda posguerra infligiría ulteriores golpes a la idea de progreso. Los progresos en la información transmitirían poco a poco noticias pavorosas sobre los campos nazis, y más tarde sobre el *gulag* soviético, sobre la tortura, practicada no sólo por la policía de muchos países africanos, asiáticos y sudamericanos, sino también por el ejército francés —con el aval de altas autoridades civiles y militares— durante la guerra de Argelia. ¿Cómo seguir creyendo, después de todo esto, en el «progreso del altruismo» del que hablaba Niceforo?

La guerra había dejado al mundo como herencia una terrible novedad: la bomba atómica. En esas condiciones, ¿cómo ser tranquilizados por los astrofísicos? El hombre llegaba a ser capaz de hacer lo que ni Dios ni la naturaleza habrían hecho nunca: poner fin a la humanidad, o a la mayor parte de ella, en los países más «civilizados». Estas aprehensiones, sin embargo, eran a su vez contrabalanceadas por clamorosos progresos.

El progreso económico y tecnológico daba un salto extraordinario. Los espectaculares progresos de la medicina, la higiene y en general la sanidad, especialmente la difusión del empleo de las vacunas y los antibióticos, daban lugar a un excepcional crecimiento demográfico. Este progreso material tenía el apoyo del movimiento de opinión, tanto de izquierda como de derecha liberal, que eran sus tradicionales partidarios. Más curiosamente, como escribió Philippe Ariès, «esta disposición a creer en las virtudes del progreso combinada con el naturalismo daba vida a un nuevo tipo de derecha... la llamaré *nacional-progresismo*. Los más reaccionarios, los más aparentemente tradicionalistas, favorecían una industrialización rápida y masiva, el "imperativo industrial", como único medio a disposición de Francia para compensar la pérdida de la hegemonía colonial y evitar el socialismo» [1980, pág. 116].

Se veía en el progreso técnico la base de una prosperidad excepcional, promotora a su vez del desarrollo del sector de las actividades terciarias no productivas. Ésta fue la tesis del inglés Colin Clark en *Conditions of Economic Progress* (1940), del francés Jean Fourastié en *Le grand espoir du XXᵉ siècle* (1949), en *Machinisme et bien-être* (1950) y últimamente en *Les Trente Glorieuses* (1979), donde señala que los años de 1945 a 1975 fueron, especialmente en Francia, un período durante el cual se verificó un crecimiento cuantitativo con una tasa mucho mayor respecto de la de períodos anteriores. Jean Fourastié sostiene pues que la gran esperanza del siglo XX se realizó, y no prevé una decadencia fatal. A lo sumo, considera que la tasa de crecimiento de 1945 a 1975 superará la de los períodos ulteriores, y que ya no se producirán progresos tan rápidos como entonces. De todos modos sigue siendo un partidario convencido del progreso económico, que es un dato de hecho. En una entrevista publicada por *Histoire-magazine* en mayo de 1980 declara: «Somos un tanto escépticos en cuanto a los progresos económicos, a menudo sólo tomamos en consideración sus límites: el frenesí, la mecanización, la contaminación. Pero podemos plantearnos problemas de ese tipo porque somos ricos».

El discurso de Raymond Aron es más matizado. En *Désillusions du progrès* recuerda en primer lugar que el progreso no se reduce al progreso científico y técnico, aun cuando este último tenga un amplio campo de aplicación: «El progreso técnico-científico interesa a todas las características mediante las cuales se definió durante siglos la humanidad del hombre: palabra y comunicación, utensilios y

dominio del medio natural, conocimiento y razón. No por eso la historia de la humanidad se reduce a los progresos de la ciencia» [1969, pág. 282]. Percibe además resultados decepcionantes en el nivel de tres valores inmanentes a la modernidad: la igualdad, la personalidad, la universalidad. Por último, se pregunta si el progreso científico y técnico no es o no fue sólo un momento histórico: «Animal ético, religioso, artista, jugador, el hombre social antes de nuestra época nunca tuvo como objetivo consciente el de conseguir el dominio del medio ambiente» [*ibidem*] y registra los primeros signos de un retorno a Rousseau. Entre 1945 y 1975 el progreso económico se convierte en la línea de fuerza de la ideología del progreso, pero el término «progreso» la mayor parte de las veces cede su lugar al término «crecimiento». Algunos economistas dedujeron de allí una concepción restringida de progreso, otros operaron una distinción entre crecimiento y progreso. Por ejemplo, Gould [1972] observa que el crecimiento es el aumento duradero del rédito individual, mientras que el desarrollo incluye la «diversificación de la estructura económica en el sentido de un alejamiento de las actividades primarias y una orientación hacia los sectores industriales y de servicios, tal vez como un proceso de sustitución de las importaciones y de menor dependencia del comercio internacional». No hay verdadero progreso —ni siquiera económico— si no hay crecimiento y desarrollo.

Después de 1945, la gran novedad en la perspectiva del progreso fue el despertar del Tercer Mundo y su acceso gradual a la independencia. El fenómeno hizo que la idea de progreso saliera de su ámbito exclusivamente «occidental» y suscitara iniciativas a favor del desarrollo [véase Bairoch, 1963; Sachs, 1977].

A menudo los economistas del Tercer Mundo criticaron las concepciones del desarrollo y subdesarrollo que los occidentales aplican o quieren aplicar al Tercer Mundo, pero que siguen siendo un modelo occidental. Por ejemplo Amin [1973] y Siné [1975] hacen notar que no hay desarrollo sin transformación de relaciones sociales (lo cual plantea inevitablemente un problema político), que a menudo en los países en vías de desarrollo el despegue económico es ante todo agrícola y que, por último, la contraposición tradición/modernidad dentro de la cual suele encerrarse a los países del Tercer Mundo es una falsa dialéctica, también ella típicamente occidental.

Se puede tomar como ejemplo el caso del mundo islámico, retomando reflexiones desarrolladas por Hichem Djaït en *La personna-*

tarde o temprano conduzcan a resultados comunes» [Bringuier, 1977, pág. 149-150].

Tal vez sea más importante todavía el hecho de que hoy hay que reconocer la existencia no sólo de una variedad de ámbitos de progreso, sino también de una variedad de procesos progresivos, como indicó recientemente el antropólogo Marc Augé hablando de Claude Lévi-Strauss: «Con el desarrollo de los conocimientos históricos y arqueológicos tendemos cada vez más a considerar que las diferentes formas de civilización han podido coexistir en el tiempo y extenderse en el espacio, antes que escalonarse en el tiempo. Así que el progreso pudo proceder por «saltos», por «mutaciones» —en el lenguaje de los biólogos— sin que la historia humana se haya manifestado en todos sus momentos como un cúmulo de adquisiciones: «Sólo de cuando en cuando la historia es acumulativa, esto es, las cifras se suman formando una combinación favorable». En este punto, el pensamiento de Lévi-Strauss tiende a cierto relativismo cultural: la historia acumulativa, dice, no es privilegio de una civilización o de un período histórico, sino a menudo es difícil para nosotros percibirla cuando corresponde a una cultura que desarrolla valores propios, ajenos a los nuestros, a la civilización desde la cual observamos a la otra» [1979, págs. 98-99].

b) Podemos tomar dos visiones de conjunto de un sociólogo y de un médico biólogo.

Georges Friedmann en uno de sus últimos libros, *La puissance et la sagesse*, volviendo sobre lo que en 1936 había escrito en la *Crise du Progrès* —libro que ya le parece demasiado optimista— indica los límites que es necesario poner a las críticas alarmantes sobre la idea de progreso: «Lo que era y sigue siendo inaceptable en estos críticos del "optimismo marxista", de la civilización cuantitativa, del "espíritu progresista", es que condenan el progreso técnico como entidad, sin darse cuenta de que en ciertas condiciones *puede* procurar beneficios indispensables y admirables. Arrojan al niño junto con el agua de lavarle» [1970, pág. 155].

Jacques Ruffié, por su parte, está interesado en la necesaria restauración de cierta unidad de la idea de progreso: «En virtud de la especialización de los individuos, la sociedad debiera ser altamente eficiente, y lo es en efecto en el nivel tecnológico. Infortunadamente, los medios de integración social no siguieron el progreso de la cien-

cia, y la humanidad se encuentra hoy gravemente desequilibrada por falta de integración. Existen grupos que pueden denominarse "grupos marginales" (extranjeros, mujeres, viejos, jóvenes, incapacitados) que no ocupan un lugar normal dentro de la comunidad... Esta situación genera tensiones, a veces graves. Al mismo tiempo, las estructuras tradicionales de integración (la familia, la escuela, la iglesia, la nación) resultan insuficientes o ineficaces. Como no se podría renunciar a la especialización, fundamento mismo del progreso y que se traduce en el hombre en un incremento de conocimiento, hay que apuntar a la transformación de los cuadros de integración hoy superados y a la creación de nuevos cuadros» [Ruffié, 1976].

c) Como no hay progreso que no sea también moral, la principal tarea que se presenta hoy, en 1980, en el camino de un progreso escarnecido e incierto, pero por el que hay que luchar más que nunca, es la lucha por el progreso de los derechos humanos.

BIBLIOGRAFÍA

Abrams, Ph.

1971 «Sociology and History», en *Past and Present*, 52, págs. 118-125.

1972 «The Sense of the Past and the Origins of Sociology», *ibid.* 55, págs. 18-32.

1980 «History, Sociology, Historical Sociology», *ibid.*, 87, págs. 3-16.

Adams, B.

1893 *The Law of Civilisation and Decay*; *an Essay of History*, Londres-Nueva York, Sonnenschein and Macmillan.

Adams, H. B.

1884 «New Methods of Study in History», en *Johns Hopkins University Studies in History and Political Science*, II, Baltimore, Johns Hopkins University Press.

Alessio, F. P.

1957 *Mito e scienza in Ruggero Bacone*, Milán, Ceschina.

Alexander, H. B.

1916 *North American Mythology*, Boston, Jones.

Allegra, L. y Torre, A.

1977 *La nascita della storia sociale in Francia. Dalla Comune alle «Annales»*, Turín, Fondazione Luigi Einaudi.

Althaus, P.

1922 *Die letzen Dinge; Entwurf einer christlichen Eschatologie*, Gütersloh, Bertelsmann.

Althusser, L.

1964 *Montesquieu; la politique et l'histoire*, París, Presses Universitaires de France.

Althusser, L. y Balibar, E.

1965 *Lire Le Capital*, París, Maspero.

Amin, S.

1973 *Le développement inégal. Essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique*, París, Minuit.

Antoni, C.

1957 *Lo storicismo*, Turín, Eri.

Ariès, Ph.
1977 *L'homme devant la mort*, París, Seuil.
1980 *Un historien du dimanche*, París, Seuil.
Arnaldi, G.
1963 *Studi sui cronisti della Marca Trevigiana nell'età di Ezzelino da Romano*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo.
1966 «Il notaio-cronista e le cronache cittadine in Italia», en *La storia del diritto nel quadro delle scienze storiche. Atti del I Congresso internazionale della Società italiana di storia del diritto*, Florencia, Olschki, págs. 293-309.
1974 «La storiografia come mezzo di liberazione dal passato», en F. L. Cavazza y S. R. Graubard (comps.) *Il caso italiano, Italia anni '70*, Milán, Garzanti, págs. 553-562.
Arnold, K.
1974 «Geschichtswissenschaft und elektronische Datenverarbeitung», en Th. Schieder (comp.), «Methodenprobleme der Geschichtswissenschaft», en *Historische Zeitschrift*, supl. 3, págs. 98-148.
Aron, R.
1938*a* *Introduction à la philosophie de l'histoire; essai sur les limites de l'objectivité historique*, París, Gallimard.
1938*b* *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'historie*, París, Vrin, 1964[3].
1961*a* *Dimensions de la conscience historique*, París, Plon.
1961*b* «Unité et pluralité des civilisations», en R. Aron (comp.), *L'histoire et ses interprétations. Entretiens autour d'Arnold Toynbee*, París-La Haya, Mouton, págs. 37-46.
1961*c* (comp.) *L'histoire et ses interprétations. Entretiens autour d'Arnold Toynbee*, París-La Haya, Mouton.
1969 *Les désillusions du progrés. Essai sur la dialectique de la modernité*, París, Calmann-Lévy.
Assorodobraj, N.
1967 «Le rôle de l'histoire dans la prise de consciene nationale en Afrique occidentale», en *Africana Bulletin*, 7, págs. 9-47.
Atlan, H.
1972 Conscience et désirs dans des systèmes auto-organisateurs, en Morin y Piattelli Palmarini, 1974, págs. 449-465.
Aubenque, P.
1968 «Aristote», en *Encyclopaedia Universalis*, París, Encyclopaedia Universalis France, 1968-1975, vol. II.
Aubert, R.
1952 *Le pontificat de Pie IX (1846-1878)*, París, Bloud et Gay.

Augé, M.
1977 *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort. Introduction à une anthropologie de la répression*, París, Flammarion.
1979 *Symbole, fonction, histoire. Les interrogations de l'anthropologie*, París, Hachette.

Aygoberry, P.
1979 *La question nazie. Les interprétations du national-socialisme, 1922-1975*, París, Seuil.

Backés-Clément, C.
1974 *Claude Lévi-Strauss ou la structure et le malheur*, París, Seghers.

Baczko, B.
1978 *Lumières de l'utopie*, París, Payot.

Bairoch, P.
1963 *Révolution industrielle et sous-développement*, París, Sedes.

Balandier, G.
1965 *La vie quotidienne au royaume de Kongo du XVI^{e} au XVIII^{e} siècle*, París, Hachette.
1974 *Anthropo-logiques*, París, Presses Universitaires de France.

Balbi, G.
1974 «La storiografia genovese fino al secolo xv», en *Studi sul Medioevo cristiano offerti a Raffaelo Morghen*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo.

Barbagallo, C.
1924 *Il tramonto di una civiltà o la fine della Grecia antica*, Florencia, Le Monnier.

Baron, H.
1932 «Das Erwachen des historischen Denkens im Humanismus des Quattrocento», en *Historische Zeitschrift*, CXLVII, I, págs. 5-20.

Barraclough, G.
1955 *History in a Changing World*, Oxford, Blackwel.
1978 *Main Trends in History*, Nueva York, Holmes and Meier.

Barret-Kriegel, B.
1978 «Les historiens et le pouvoir, xvii^{e}-xviii^{e} siècles», en *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, XXXIII, n.° 2.

Barthes, R.
1954 *Michelet par lui-même*, París, Seuil.
[1964-1965] «L'ancienne rhétorique, aide-mémoire», en *Communications*, 16 (1970), págs. 172-229.
1967 «Le discours de l'histoire», en *Information sur les sciences sociales*, VI, 4, págs. 65-75.

Basadre, J.
1973 *El azar en la Historia y sus límites*, Lima, Ediciones P. L. V.

Baudelaire, Ch.
1863 «Le peintre de la vie moderne», en *Le Figaro*, 26 y 29 de noviembre, 3 de diciembre.

Baumann, H.
1936 *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Völker*, Berlín, Reimer, Andrews und Steiner.
1955 *Das doppelte Geschlecht; ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos*, Berlín, Reiner.

Bautier, A.-M.
[1975] «Tipologie des ex-voto mentionnés dans les textes antérieurs à 1200», en *Actes du 99e Congrès National Des Sociétés Savantes*, vol. I, París, Secrétariat d'Etat aux Universités, 1977, págs. 237-282.

Bautier, R.-H.
1961 «Les archives», en Ch. Samaran (comp.), *L'historie et ses méthodes*, en *Encyclopédie de la Pléiade*, vol. XI, París, Gallimard.

Bayet, J.
1957 *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, París, Payot.

Bazin, J.
1979 «La production d'un récit historique», en *Cahiers d'études africaines*, XIX, 73-76, págs. 435-483.

Beer, S. H.
1963 Causal explanation and imaginative re-enactment, en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, III, *I*, págs. 6-29.

Beglar, P.
1975 «Historia del mundo y Reino de Dios», en *Scripta Theologica*, VII, págs. 285-307.

Belmont, N.
1973 *Mythes et croyances dans l'ancienne France*, París, Flammarion.

Bénichou, P.
1977 *Le temps des prophéties. Doctrines de l'âge romantique*, París, Gallimard.

Benveniste, E.
1959 «Les relations de temps dans le verbe francais», en *Bulletin de la Société de Linguistique*, LIV, fase. I; reproducido en *Problèmes de linguistique générale*, París, Gallimard, 1966, págs. 237-250.
1965 «Le langage et l'expérience humaine», en *Diogène*, 51, págs. 3-13.
1969 *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, París, Minuit.

Benz, E.
1934 *Ecclesia spiritualis. Kirkenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation*, Stuttgart, Kohlhammer.
1956 «"Creator spiritus": die Geistlehre des Joachim von Fiore», en *Eranos-Jahrbücher*, XXV, págs. 285-355.

Berdjaev, N.
1923 *Smysl istorii; opyt filosofii čelovečeskoj sud'by*, Berlín, Obelisk.

Berger, G.
1964 *Phénoménologie du temps et prospective*, París, Presses Universitaires de France.

Bergson, H.-L.
1896 *Matiére et mémoire*, París, Alcan.

Bernheim, E.
1918 *Mittelalterliche Zietanschauungen in ihrem Einfluss auf Politik und Geschichtsschreibung*, Tübingen, Mohr; Aalen, Scientia Verlag, 1964.

Berque, J.
1970 *L'Orient second*, París, Gallimard.
1974 *Langages arabes du présent*, París, Gallimard.

Berveiller, M.
1971 «Modernismo», en *Encyclopaedia Universalis*, vol. XI; París, Encyclopaedia Universalis France, págs. 138-139.

Bierwisch, M. y Heidolph, K. E.
1970 (comps.) *Progress in Linguistics; a Collection of Papers*, La Haya, Mouton.

Birbaum, N.
1958 «Luther et le millenarisme», en *Archives de sociologie des religions*, II, pág. 5.

Blake, C.
1959 «Can History be Objective?», en P. Gardiner (comps.), *Theories of History*, Glencoe, Ill, Free Press.

Bleeker, C. J.
1963 *The Sacred Bridge; Researches into the Nature and Structure of Religion*, Leiden, Brill.

Bloch, E.
1921 *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, Munich, Wolff.
1972 *Vorlesungen zur Philosophie der Renaissance*, Francfort del Meno, Suhrkamp.

Bloch, M.
1911 «Blanche de Castille et les serfs du Chapitre de Paris», en *Mémoires de la Société de l'Histoire de Paris et de l'Ile-de-France*, XXXVIII, págs. 224-272; reproducido en *Mélanges historiques*, París, Sevpen, 1963.

1924 *Les rois thaumaturges: étude sur le caractére surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre*, Estrasburgo, Istra.

[1941-1942] *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, París, Colin, 1949.

Bodin, J.

1572 *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, París, Martinus Juvenis, 1572[2].

Bogart, L.

1968 *The Age of Television*, Nueva York, Ungar, 1968[3].

Bois, G.

1978 «Marxisme et histoire nouvelle», en Le Goff, Chartier y Revel, 1978, págs. 375-393.

Bolens, J.

1971 «Introduction», en *Sebag*, 1971.

Bollack, J. y otros

1971 *La lettre d'Epicure*, París, Minuit.

Bollème, G.

1969 *Les Almanachs populaires aux XVII[e] et XVIII[e] siècles. Essai d'histoire sociale*, París-La Haya, Mouton.

Bonaparte, M.

1939 «L'inconscient et le temps», en *Revue française de psychanalyse*, XI, págs. 61-105.

Borst, A.

1969 *Geschichte an mittelalterlichen Universitäten*, Constanza, Universitätsverlag.

Botero, G.

1589 *Della ragion di Stato*, Ferrara, Baldini; Turín, Utet, 1948.

Bourdieu, P.

1965 *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*, París, Minuit.

1979 *La distinction. Critique sociale du jugement*, París, Minuit.

Bousquet, G.-H.

1967 «Le hasard. Son rôle dans l'histoire des sociétés», en *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, XXII, 1-3, págs. 419-428.

Bouvier, J.

1969 *Initiation au vocabulaire et aux mécanismes économiques contemporains*, París, CDU-SEDES.

Braudel, F.

1958 «Histoire et sciences sociales. La longue durée», en *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, XIII, 4, págs. 725-753; reproducido en *Ecrits sur l'histoire*, París, Flammarion, 1969, págs. 41-83.

1966 *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, París, Colin.
1967 *Civilisation matérielle et capitalisme*, París, Colin.
1969 *Ecrits sur l'histoire*, París, Flammarion.

Brincken, A. D. von den
1957 *Studien zur lateinische Weltchronistik bis in das Zeitalter Ottos von Freising*, Düsseldorf, Triltsch.

Bringuier, J.-C.
1977 (comp.) *Conversations libres avec Jean Piaget*, París, Laffont.

Brown, P.
1967 *Augustine of Hippo*, Londres, Faber.

Brunot, F.
1905 *Histoire de la langue française dés origines à 1900*, París, Colin.

Bucaille, R. y Pesez, J. M.
1978 «Cultura materiale», en *Enciclopedia*, vol. 4., Turín, Einaudi, págs. 271-304.

Bucher, B.
1977 *La sauvage aux seins pendants*, París, Hermann.

Budge, E. A. y King, L. W.
1902 *Annals of the Kings of Asyria*, Londres, British Museum.

Bultmann, R.
1954 «Zur Frage der Entmythologisierung», en *Theologische Zeitschrift*, IX.
1957 *History and Eschatology*, Edimburgo, University of Edinburgh Press.

Buonaiuti, E.
1931 *Gioacchino da Fiore; i tempi, la vita, il messaggio*, Roma, Collezione meridionale editrice.

Burguière, A.
1980 «Anthropologie historique», en *Encyclopaedia Universalis*, Organum-Corpus, tomo I, París, Encyclopaedia Universalis France, págs. 157-170.

Burke, P.
1969 *The Renaissance Sense of the Past*, Londres, Arnold.
1976 Tradition and Experience: the Idea of Decline from Bruni to Gibbon, en *Daedalus*, 2, págs. 137-152.

Bury, J. B.
1920 *The Idea of Progress. An Inquiry into its Origin and Growth*, Londres, Macmillan.

Butterfield, H.
1973 «Historiography», en Ph. P. Wiener (comp.), *Dictionary of the History of Ideas. Studies of Selected Pivotal Ideas*, vol II, Nueva York, Scribner's, págs. 464-498.

Callot, E.
1962 *Ambiguïtés et antinomies de l'histoire et de sa philosophie*, París, Rivière.
Campori, M.
1892 (comp.) *Corrispondenza tra L. A. Muratori e G. W. Leibniz*, Módena, Vincenzi e Nipoti.
Cantimori, D.
1945 «Appunti sullo "storicismo"», en *Società*, I, 1-2; reproducido en *Storici e storia. Metodo, caratteristiche e significato del lavoro storiografico*, Turín, Einaudi, 1978^2, págs. 495-535.
1966 «Storia e storiografia in Benedetto Croce», en *Terzo Programma*, 2, 15-24; *ibid.*, págs. 397-409.
1971 *Storici e storia. Metodo, caratteristiche e significato del lavoro storiografico*, Turín, Einaudi.
Capitani, O.
1979 *Medioevo passato prossimo. Appunti storiografici: tra due guerre e molte crisi*, Bolonia, Il Mulino.
Caquot, A.
1974 «Les enfants aux chevaux blancs», en *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*, París, Presses Universitaires de France.
Carcopino, J.
1930 *Virgile et le mystère de la IVe Eglogue*, París, L'Artisan du livre.
Carr, E. H.
1961 *What Is History?*, Londres, Macmillan.
Cassirer, E.
1932 *Die Philosophie der Aufklärung*, Tubinga, Mohr.
Cecchi, O.
1974 (comp.) *La ricerca storica marxista in Italia*, Roma, Editori Riuniti.
Cedronio, M. y otros
1977 *Storiografia francese di ieri e di oggi*, Nápoles, Guida.
Certeau, M. de
1970 «Faire de l'histoire», en *Recherches de science religieuse*, LVIII, págs. 481-520.
1974 «L'opération historique», en J. Le Goff y P. Nora (comps.), *Faire de l'histoire*, I. *Nouveaux problèmes*, París, Gallimard, págs. 3-41.
1975 *L'écriture de l'histoire*, París, Gallimard.
Chabod, F.
1927 «Uno storico tedesco contemporaneo: Federico Meinecke», en *Nuova Rivista Storica*, XI, págs. 592-603; reprodu

cido en *Lezioni di metodo storico*, Bari, Laterza, 1972, págs. 257-278.
[1943-1947] *L'idea di nazione*, Bari, Laterza, 1974[4].
1952 «Croce storico», en *Rivista storica italiana*, LXIV, págs. 473-530; reproducido en *Lezioni di metodo storico*, Bari, Laterza, 1972, págs. 179-253.

Changeux, J.-P.
1972 «Discussion, de J.-P. Changeux y A. Danchin. Apprendre par stabilisation sélective de synapses en cours de développement», en Morin y Piatelli Palmarini, 1974, págs. 351-357.

Chartier, Ch.
1978 Révolution, en Le Goff, Chartier y Revel, 1978, págs. 494-498.

Châtelet, F.
1962 *La naissance de l'histoire. La formation de la pensée historienne en Grèce*, París, Minuit.

Chaunu, P.
1972 «Un nouveau champ pour l'histoire sérielle, le quantitatif au troisième niveau», en *Mélanges offerts à Fernand Braudel*, Tolosa, Privat, tomo II.
1974 *Histoire science sociale. La durée, l'espace et l'homme à l'époque moderne*, París, CDU-SEDES.

Chesneaux, J.
1976 *Du passé faisons table rase? A propos de l'histoire et des historiens*, París, Maspero.

Chesneaux, J. y Boardman, P.
1962 «Millenary Aspects of the Tai-ping Rebellion (1851-1854)», en S. L. Thrupp (comps.), *Millenial Dreams in Action: Essays in Comparative Study*, La Haya, Mouton.

Chesnut, G. F.
1978 *The First Christian Histories: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius*, París, Beauchesne.

Childe, V. G.
1953 *What Is History?*, Nueva York, Schuman.

Childs, B. S.
1962 *Memory and Tradition in Israel*, Londres, SCM Press.

Christensen, A.
1936 *Les gestes des rois dans les traditions de l'Iran antique*, París, Geuthner.

Cioranescu, A.
1971 «Utopie: cocagne et âge d'or», en *Diogène*, LXXV.

Clanchy, M. T.
1979 *From Memory to Written Record. England 1066-1307*, Londres, Arnold.

Clavel-Lévèque, M.
1974 «Les Gaules et les Gaulois, pour une analyse du fonctionnement de la Géographie de Strabon», en *Dialogues d'histoire ancienne*, I, págs. 75-93.

Cocchiara, G.
1956 *Il paese di Cuccagna e altri studi di folklore*, Turín, Einaudi.

Cohn, N.
1957 *The Pursuit of Millennium*, Londres, Secker and Warburg.

Collingwood, R. G.
[1932] *The Idea of History*, Oxford, Clarendon Press, 1946.

Comte, A.
1848 *Discours préliminaire sur l'ensemble du positivisme*, París, Mathias.

Condominas, G.
1965 *L'exotique est quotidien*, París, Plon.

Corcella, A.
1984 *Erodoto e l'analogia*, Palermo, Sellerio.

Cordoliani, A.
1961 «Comput, chronologie, calendriers», en Ch. Samaran (comp.) *L'histoire et ses méthodes*, en *Encyclopédie de la Pléiade*, vol. XI, París, Gallimard, págs. 37-51.

Couderc, P.
1946 *Le calendrier*, París, Presses Universitaires de France.

Courcelle, P.-P.
1948 *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, París, Hachette; nueva ed. París, Etudes Augustiniennes 1964[3].

Cracco, G.
1970 «Il pensiero storico di fronte ai problemi del comune veneziano», en A. Pertusi (comp.), *La storiografia veneziana fino al secolo XVI*, Florencia, Olschki, págs. 45-74.

Crocco, A.
1960 *Gioacchino da Fiore, la piú singolare ed affascinante figura del medioevo cristiano*, Nápoles, Edizione Empireo.

Croce, B.
1915 *Zur Theorie und Geschichte der Historiographie*, Tubinga, Mohr
1938 *La storia come pensiero e come azione*, Bari, Laterza.

Crubellier, M.
1961 *Introduction générale à l'oeuvre d'Arnold Toynbee*, París-La Haya, Mouton, págs. 8-16.

Cullmann, O.
1946 *Christus und die Zeit*, Zurich, EVZ.
1965 *Heil als Geschichte. Heilgeschichtliche Existenz in Neuen Testament*, Tubinga, Mohr.

Curtius, E. R.
1948 *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Berna, Francke.
Dahl, N.-A.
1948 «Anamnesis. Mémoire et commémoration dans le christianisme primitif», en *Studia Theologica*, I, 4, págs. 69-95.
Dainville, F. de
1954 «L'enseignement de l'histoire et de la géographie et la "ratio studiorum"», en *Studi sulla Chiesa antica e sull'Umanesimo. Analecta gregoriana*, LXX, págs. 427-454.
Daniélou, J.
1953 *Essai sur le mystère de l'histoire*, París, Seuil.
Daniélou, J. y Marrou, H.
1963 *Nouvelle histoire de l'Eglise*, I. *Des origines à saint Grégoire le Grand (604)*, París, Seuil.
Daumas, F.
1965 *La civilisation de l'Egypte pharaonique*, París, Arthaud.
Debbins, W.
1965 «Introducción a R. G. Collingwood», *Essays in the Philosophy of History*, Austin, University of Texas Press.
De Felice, E.
1957 «Problemi di aspetto nei piú antichi testi francesi», en *Vox Romanica*, XVI, págs. 1-51.
Delevoy, R. L.
1965 *Dimensions du XX^e siécle*, 1900-1945, Ginebra, Skira.
Della Volpe, G.
1969 *Logica come scienza storica*, Roma, Editori Riuniti.
Del Monte, A.
1950 «Istoriografia fiorentina dei secoli XII e XIII», en *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, LXII, págs. 175-282.
Demarne, P. y Rouquerol, M.
1959 *Ordinateurs électroniques*, París, Presses Universitaires de France.
Descartes, R.
[1628] «Regulae ad directionem ingenii», en *Opuscula posthuma, physica et mathematica*, Amsterdam, Blaeu 1701.
Deshayes, J.
1969 *Les civilisations de l'Orient ancien*, París, Arthaud.
Desroche, H.
1969 *Dieux d'hommes. Dictionnaire des messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne*, París-La Haya, Mouton.

Detienne, M.
1967 *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, París, Maspero.
1974 «Le mythe», en J. Le Goff y P. Nora (comps.), *Faire de l'histoire, III. Nouveaux objets*, París, Gallimard, págs. 56-75.
Díaz, F.
1958 *Voltaire storico*, Turín, Einaudi.
Dibble, V. K.
1963 «Four Types of Inference from Documents to Events», en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, III 2, págs. 203-221.
Diehl, E.
1936-1942 (comp.) *Anthologia Lyrica Graeca*, 2 vols. y *Supplementum* Leipzig, Teubner, 1936-1942[2].
Diels, H. y Kranz, W.
1951 (comp.) *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, Weidmann, 1951[6].
Djaït, H.
1974 *La personnalité et le devenir arabo-islamiques*, París, Seuil
Dodd, Ch. H.
1935 *The Parables of the Kingdom*, Londres, Nisbet.
1936 *The Apostolic Preaching and its Developments*, Londres Hodder and Stoughton.
Dodds, E. R.
1951 *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, Cal., University of California Press.
1973 *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford, Clarendon Press.
Do-Dinh, P.
1958 *Confucius et l'humanisme chinois*, París, Seuil.
Dray, W. H.
1957 *Laws and Explanation in History*, Londres, Oxford University Press.
Driver, T. E.
1960 *The Sense of History in Greek and Shakespearean Drama*, Nueva York, Columbia University Press.
Duby, G.
1967 «Remarques sur la littérature généalogique en France du XI[e] et XII[e] siècle», en *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, págs. 335-345; reproducido en *Hommes et structures du Moyen Age*, París, Mouton-De Gruyter, 1979, págs. 287-298.
1973 *Le dimanche de Bouvines, 27 juillet 1214*, París, Gallimard

Duby, G. y Lardreau, G.
1980 *Dialogues*, París, Flammarion.

Dufour, A.
1966 *Histoire politique et psychologie historique*, Ginebra, Droz.

Dumézil, G.
1935-1936 «Temps et mythes», en *Recherches philosophiques*, V, págs. 235-251.

Dumont, L.
1962 *La civilisation indienne et nous*, París, Colin.
1966 *Homo hierarchicus. Essai sur le systéme des castes*, París, Gallimard.

Dupront, A.
1960 «Croisades et eschatologie», en E. Castelli (comp.), *Umanesimo e esoterismo. Atti del Convegno internazionale di Studi Umanistici*, Padua, Milani,
1972 «Du sentiment national», en M. François (comp.), *La France et les Français*, París, Gallimard, págs. 1.423-1.474.

Dürig, W.
1954 *Geburtstag und Namenstag; eine liturgiegeschichtliche Studie*, Múnich, Zink.

Duval, P.-M.
1961 «Archéologie antique», en Ch. Samaran (comp.), *L'histoire et ses méthodes*, en *Encyclopédie de la Pléiade*, vol. XI, París, Gallimard, págs. 250-274.

Ebeling, E., Meissner, B. y Weidner, E.
1926 *Die Inschriften der altassyrischen Könige*, Leipzig, Quelle und Meyer.

Edelstein, L.
[1955-1965] *The Idea of Progress in Classical Antiquity*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1967.

Ehrard, J.
1968 *Prefacio a Montesquieu 1734*, París, Garnier-Flammarion.
1970 *L'idée de nature en France à l'aube des lumières*, París, Flammarion.

Ehrard, J. y Palmade, G.
1964 *L'histoire*, París, Colin.

Eickelmann, D. F.
1978 «The art of memory: islamic education and its social reproduction», en *Comparative Studies in Society and History*, XX, págs. 485-516.

Eisenstadt, S. N.
1968 (comp.) *The Protestant Ethic and Modernization: A Comparative View*, Nueva York, Basic Books.

Eisenstein, E. L.
1966 «Clio and Chronos: an essay on the making and breaking of history-book time», en *History and Theory, Studies in the Philosophy of History*, V, supl. 6 *(History and the Concept of Time)*, págs. 36-64.

Eliade, M.
1936*b* *Myth and Reality*, Nueva York, Harper and Row.
1948 *Traité d'histoire des religions*, París, Payot.
1949 *Le mythe de l'éternel retour, archétypes et répétition*, París, Gallimard.
1962 *Méphistophélès et l'Androgyne*, París, Gallimard.
1969 *The Quest. History and Meaning in Religion*, Chicago, University of Chicago Press.
1978 *Histoire des croyances et des idées religieuses*, II. *De Gautama Bouddha au triomphe du christianisme*, París, Payot.

Elias, N.
1939 *Über den Prozess der Zivilisation; soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Basilea, Haus zum Falken.

Elisseeff, D. y Elisseeff, V.
1979 *La civilisation de la Chine classique*, París, Arthaud.

Elton, G. R.
1967 *The Practice of History*, Sidney, Sidney University Press; Londres, Methuen.

Engels, F.
1878 *Herrn Eug. Dühring's Umwälzung der Wissenschaft. Philosophie. Politische OEkonomie. Sozialismus*, Leipzig, Genossenschafts-Buchdruckerei.

Erbetta, M.
1969 (comp.) *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, III. *Lettere e apocalissi*, Turín, Marietti.

Erdmann, K. D.
1964 «Die Zukunft als Kategorie der Geschichte», en *Historische Zeitschrift*, CXCVIII, I, págs. 44-61.

Ethnologie
1975 *Ethnologie et histoire. Forces productives et problèmes de transition*, París, Editions sociales.

Etienne, P.
1968 «Les Baoulé et le temps, en Temps et développement: Quatre sociétés en Cóte d'Ivoire», en *Cahiers de l'Orstom*, V, 3, págs. 20-22.

Evans-Pritchard, E. E.
1937 *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, Clarendon Press.

1940 *The Nuer, a Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Londres, Oxford University Press.

1961 *Anthropology and History*, Manchester, Manchester University Press.

Faber, K.-G.

1978 «The use of history in political debate», en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, XVII, 4, supl. 17 *(Historical Consciousness and Political Action)*, págs. 19-35.

Fabre, D.

1978 «Mythe», en Le Goff, Chartier y Revel 1978, págs. 430-437.

Falco, G.

1942 *La Santa romana repubblica. Profilo storico del Medioevo*, Nápoles, Ricciardi.

Fasoli, G.

1970 «I fondamenti della storiografia veneziana», en A. Pertusi (comp.), *La storiografia veneziana fino al secolo XVI*, Florencia, Olschki, págs. 11-44.

Favier, J.

1958 *Les archives*, París, Presses Universitaires de France.

Febvre, L.

[1933] «De 1892 à 1933. Examen de conscience d'une histoire et d'un historien», en *Combats pour l'histoire*, París, Colin, 1953, págs. 3-17.

1933 Ni histoire à thèse ni histoire-manuel. Entre Benda et Seignobos, en *Revue de synthèse*, V; reproducido en L. Febvre (comp.), *Combats pour l'histoire*, París, Colin, 1953, págs. 80-98.

1938 Leur histoire et la nôtre, en *Annales d'histoire économique et sociale*, VIII; reproducido en *ibid.*, págs. 276-283.

[1941] «Vivre l'histoire. Propos d'initiation», *ibid.*, págs. 18-33.

1947 «Sur une forme d'histoire qui n'est pas la nótre: l'histoire historisante», en *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, II; reproducido en *ibid.*, págs. 114-118.

1949 «Vers une autre histoire», en *Revue de métaphysique et de morale*, LVIII; reproducido en *ibid.*, págs. 419-438.

1953 *Combats pour l'histoire*, París, Colin.

Ferro, M.

1977 *Cinéma et histoire*, París, Gonthier.

1981 *Comment on raconte l'histoire aux enfants à travers le monde ancien*, París, Payot.

1985 *L'histoire sous surveillance*, París, Calmann-Lévy.

Festinger, L.
1956 *When Prophecy Fails*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Feuillet, A.
1951 «Les psaumes eschatologiques du règne de Yahweh», en *Nouvelle Revue Théologique*, LXXIII, págs. 244-260 y 352-363.

Finley, J. H.
1967 *Three Essays on Thucydides*, Cambridge Mass., Harvard University Press.
1971 «Archaeology and History», en *Daedalus*, C, I, págs. 168-186.

Finley, M. I.
1975 *The Use and Abuse of History*, Londres, Chatto and Winders.
1981 *Mythe, mémoire, histoire: les usages du passé*, París, Flammarion.

Florès, C.
1972 *La mémoire*, París, Presses Universitaires de France.

Folz, R.
1950 *Le souvenir et la légende de Charlemagne dans l'Empire germanique médiéval*, París, Les Belles Lettres.

Fossier, F.
1977 «La charge d'historiographe du seizième au dix-neuvième siècle», en *Revue historique*, CCLVIII, págs. 73-92.

Foucault, M.
1969 *L'archéologie du savoir*, París, Gallimard.

Fraisse, P.
1967 *Psychologie du temps*, París, Presses Universitaires de France.

Frankfort, H.
1948 *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, Chicago, University of Chicago Press.

Freud, S.
[1899] *Die Traumdeutung*, Leipzig-Viena, Deuticke, 1900.

Friedmann, G.
1936 *La crise du progrés; esquisse d'histoire des idées: 1895-1935*, París, Gallimard.
1970 *La puissance et la sagesse*, París, Gallimard.

Fueter, E.
1911 *Geschichte der neueren Historiographie*, Múnich-Berlín, Oldenbourg.

Furet, F.
1971*a* «L'histoire quantitative et la construction du fait historique», en *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, XXVI, I, págs. 63-75.

[1971*b*] «L'histoire et l'"homme sauvage"», en *L'historien entre l'ethnologue et le futurologue. Actes du séminaire international de Venise 1971*, París-La Haya, Mouton, 1972, págs. 231-237.
1974 «Le quantitatif en histoire», en J. Le Goff y P. Nora (comps.), *Faire de l'histoire*, París, Gallimard.
1976 «Civilisation et barbarie selon Gibbon», en *Daedalus*, 2, págs. 209-216.
1982 *L'atelier de l'histoire*, París, Flammarion.

Furet, F. y Ozouf, J.
1977 *Lire et écrire. L'alphabétisation des Français de Calvin à Jules Ferry*, París, Minuit.

Fussner, F. S.
1962 *The Historical Revolution: English Historical Writing and Thought. 1580-1640*, Nueva York-Londres, Columbia University Press.

Fustel de Coulanges, N.-D.
[1862] Lección dada en la Universidad de Estrasburgo, en «Une leçon d'ouverture et quelques fragments inédits», en *Revue de synthèse historique*, II/3 (1901), 6, págs. 241-263.
1888 «La monarchie franque», en *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France*, París, Hachette, 1875-1889, tomo III.

Gaeta, F.
1955 *Lorenzo Valla. Filologia e storia nell'Umanesimo italiano*, Nápoles, Istituto italiano per gli studi storici.

Gaignebet, C.
1974 *Le carnaval: essai de mythologie populaire*, París, Payot.

Galasso, G.
[1967] «Gramsci e i problemi della storia italiana», en P. Rossi (comp.), *Gramsci e la cultura contemporanea (Convegno internazionale di Cagliari, aprile 1967)*, Roma, Editori Riuniti, 1969, págs. 305-354.

Galbraith, J. K.
1958 *The Affluent Society*, Boston, Houghton Mifflin.

Gallie, W. B.
1964 «Philosophy and Historical understanding», en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, III, 2, págs. 149-202.

Galot, J.
1960 «Eschatologie», en A. Rayez (comp.), *Dictionnaire de spiritualité*, París, Beauschesne, IV, I.

Gardin, J.-C.
1971 «Archéologie et calculateurs, nouvelles perspectives», en *Revue internationale de sciences sociales*, XXIII, 2, págs. 204-218.

Gardiner, A. H.
1947 *Ancient Egyptian Onomastica*, Londres, Oxford University Press.

Gardiner, P.
1952 *The Nature of Historical Explanation*, Londres, Oxford University Press.

Gardner, C. S.
1938 *Chinese Traditional Historiography*, Cambridge Mass., Harvard University Press.

Garin, E.
1951 «Il concetto della storia nel pensiero del Rinascimento», en *Rivista critica di storia della filosofia*, VI, 2, págs. 108-118.

Gauchet, M.
1985 *Le disanchentement du monde. Une histoire politique de la religion*, París, Gallimard.

Geis, R. R.
1955 «Das Geschichtsbild des Talmud», en *Saeculum*, VI, 2, págs. 119-124.

Génicot, L.
1975 *Les généalogies*, Turnhout-París, Brepols.
1980 «Simples observations sur la façon d'écrire l'histoire», en *Travaux de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université catholique de Louvain*, XXIII, Section d'histoire 4.

Germani, G.
1968 «Secularization, modernization and economic development», en *Eisenstadt*, 1968.

Gernet, J.
1959 «Ecrit et histoire en Chine», en *Journal de psychologie normale et pathologique*, LVI, I, págs. 31-40.

Gernet, L.
1968 *Anthropologie de la Grèce antique*, París, Maspero.

Gibbon, E.
1776-1788 *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, Londres, Strahan and Cadell.

Giet, J. S.
1957 *L'Apocalypse et l'histoire. Etude historique sur l'Apocalypse johannique*, París, Presses Universitaires de France.

Gigneux, Ph.
1974 «La signification du voyage extra-terrestre dans l'eschatologie», en *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*, París, Presses Universitaires de France.

Gilbert, F.
1965 *Machiavelli and Guicciardini. Politics and History in Six-*

teenth-Century Florence, Princeton, N. J., Princeton University Press.

Gilbert, F. y Graubard, S. R.
1971 (comps.) *Historical Studies Today*, Nueva York, Norton.

Gilbert, P.
1979 *La Bible à la naissance de l'histoire*, París, Fayard.

Gille, B.
1978 Prefacio a B. Gille (comp.), en *Histoire des techniques. Technique et civilisations, technique et sciences*, en *Encyclopédie de la Pléiade*, vol. XLI, París, Gallimard, págs. VII-XIV.

Ginzburg, C.
1976 *Il formaggio e i vermi*, Turín, Einaudi.

Glasenapp, H. von
1960 *Glaube und Ritus der Hochreligionem im vergleichenden Übersicht*, Francfort del Meno, Fischer.

Glasser, R.
1936 *Studien zur Geschichte des französischen Zeitbegriffs*, Múnich, Hüber.

Glénisson, J.
1977 «Una historia entre duas erudiçoes, en *Revista de historia*», CX.

Gombrich, E. H.
1961 «Renaissance and Golden Age», en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, XXIV.

Goody, J.
1977*a* «Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec et sans écriture: la transmission du Bagre», en *L'Homme*, XVII, págs. 29-52.
1977*b* *The Domestication of the Savage Mind*, Londres, Cambridge University Press.

Goubert, P.
1960 *Beauvais et le Beauvoisis de 1600 à 1730*, París, Sevpen.

Gould, J. D.
1972 *Economic Growth in History: Survey and Analysis*, Londres, Methuen.

Goy, J.
1978 «Orale (Histoire)», en J. Le Goff (comp.), *La nouvelle histoire*, París, Retz.

Graf, A.
1892-1893 «Il paese di Cuccagna e i paradisi artificiali», en *Miti, leggende e superstizioni nel Medio Evo*, Turín, Loescher.

Gramsci, A.
[1930-1992] «La Romagna e la sua funzione nella storia italiana», en *Quaderni del carcere*, Turín, Einaudi,1975, págs. 587-590.

[1931-1992] «Appunti di filosofia. Materialismo e idealismo», en *Quaderni del carcere*, Turín, Einaudi, 1975, págs. 1.040-1.093.
[1932-1993] «Introduzione allo studio della filosofia», *ibid.*, págs. 1.363-1.509.
[1932-1935] «La filosofia di Benedetto Croce», *ibid.*, págs. 1.205-1.362.

Granet, M.
1929 *La civilisation chinoise (La vie publique et la vie privée)*, París, La Renaissance du livre.

Graus, F.
1975 *Lebendige Vergangenheit. Überlieferung im Mittelalter und in den Vorstellungen vom Mittelalter*, Colonia-Viena, Böhlau.

Grundmann, H.
1965 *Geschichtsschreibung im Mittelalter. Gattungen-Epochen-Eigenart, Gotinga*, Vandenhoeck und Ruprecht.

Grunebaum, G. von
1962 *Modem Islam. The Search for Cultural Identity*, Berkeley, University of California Press.

Guardini, R.
1949 *Die letzen Dinge; die christliche Lehre vom Tode*, Wurtzburgo, Werkbund-Verlag.

Guariglia, G.
1959 *Prophetismus und Herilserwartungs-Bewegungen als völkerkundliches und religionsgeschichtliches Problem*, Horn-Viena, Berger.

Guenée, B.
1976-1977 «Temps de l'histoire et temps de la mémoire au Moyen Age», en *Bulletin de la Société de l'Histoire de France*, 487, págs. 25-36.
1977 (comp.) *Le métier d'historien au Moyen Age. Etudes sur l'historiographie médievale*, París, Publications de la Sorbonne.
1978 «Les généalogies entre l'histoire et la politique: la fierté d'être Capétien, en France, au Moyen Age», en *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, XXXIII, 3, págs. 450-477.
1980 *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, París, Aubier.

Guerrand, R. H.
1965 *L'Art nouveau en Europe*, París, Plon.

Guerreau, A.
1980 *Le féodalisme, un horizon théorique*, París, Sycomore.

Guillaume, G.
1929 *Temps et verbe. Théorie des aspects, des modes et des temps*, París, Champion.

Guizot, F.-P.-G.
1829 *Cours d'histoire moderne*, I. *Histoire générale de la civilisation en Europe*, París, Pichon et Didier.

Gunkel, J. F. H.
1895 *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.

Guthrie, W. K. C.
1957 *In the Beginning; Some Greek Views on the Origins of Life and the Early State of Man*, Londres, Methuen.

Hadot, J.
1968 «Apocalyptique (Littérature)», en *Encyclopaedia Universalis*, París, Encyclopaedia Universalis France, 1968-1973, pág. II.

Haeckel, J.
[1963] «Paradies», en J. Höfer y K. Rahner (comps.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg, Herder, 1957-1965.

Halbwachs, M.
1925 *Les cadres sociaux de la mémoire*, París, Alcan.
1950 *La mémoire collective*, París, Presses Universitaires de France.

Hartog, F.
1980 *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, París, Gallimard.

Haskell, F.
1971 «The manufacture of the past in XIXth century painting», en *Past and Present*, 53, 109-120.

Hauser, H.
1930 *La modernité du XVI^{e} siècle*, París, Alcan.

Hazard, P.
1935 *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, París, Boivin.

Hegel, G. W. F.
[1805-1833] *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Berlín, Dunker und Humblot, 1840-1844².
1821 *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlín, Nicolai.
1830 *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Heidelberg, Oswald. 1830³.
[1830-1833] *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Berlín, Duncker und Humblot, 1837.

Héritier, F.
1977 «L'identité samo», en *L'Identité. Séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss*, París, Grasset, págs. 51-80.

Herlihy, D. y Klapisch-Zuber, Ch.
1978 *Les Toscans et leurs familles. Une étude du catasto florentin de 1427*, París, Fondation Nationale des Sciences Politiques.

Herrick, J.
1954 *The Historical Thought of Fustel de Coulanges*, Washington, Catholic University of America Press.

Hincker, F. y Casanova, A.
1974 (comp.) *Aujourd'hui l'histoire*, París, Editions Sociales.

Hobsbawn, E. J.
1972 «The social function of the past: some questions», en *Past and Present*, 55, págs. 3-17.
1980 The revival of narrative: some comments, *ibid.*, 86, págs. 3-8

Hölscher, G.
1942 *Die Anfänge der Hebräischen Geschichtsschreibung*, Heidelberg, Winter.

Horovitz, J.
1923 *Das Koranische Paradies*, Jerusalén, s. e.

Hubert, H.
1905 *Etudes sommaires de la représentation du temps dans la religion et la magie*, París, Imprimerie nationale.

Hubert, H. y Mauss, M.
1909 «La représentation du temps dans la religion et la magie», en *Mélanges d'histoire des religions*, París, Alcan.

Huizinga, J.
1919 *Herfsttij der Middeleeuwen*, Haarlem, Tjeenk Willink.
1936 «A Definition of the Concept of History», en R. Klibansky y H. J. Paton (comps.), *Philosophy and History. Essays presented to Ernst Cassirer*, Oxford, Clarendon Press.

Humboldt, W. von
[1821] *Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers*, Leipzig, Meiner, 1822.

Huppert, G.
1970 *The Idea of Perfect History; Historical Erudition and Historical Philosophy in Renaissance France*, Urbana Ill., University of Illinois Press.

Huyghebaert, H.
1972 *Les documents nécrologiques*, Turnhout-París, Brepols.

Iggers, G. G.
1971 *Deutsche Geschichtswissenschaft. Eine Kritik der traditionellen Geschichtsauffassung von Herder bis zur Gegenwart*, Múnich, Deutscher Taschenbuch Verlag.
1973 «Historicism», en Ph. P. Wiener (comp.), *Dictionary of the History of Ideas. Studies of Selected Pivotal Ideas*, vol. II, Nueva York, Scribner's, págs. 456-464.

Imbs, P.
1956 *Les Propositions temporelles en Ancien Français. La détermi*

nation du moment. Contribution à l'étude du temps grammatical français, Estrasburgo, Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg.

Immerwahr, H. R.
1960 «"Ergon": history as a monument in Herodotus and Thucydides», en *American Journal of Philology*, LXXXI, 323, págs. 261-290.

Jacob, F.
1970 *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*, París, Gallimard.

Jauss, H. R.
1955 *Zeit und Erinnerung in Marcel Proust: «A la recherche du temps perdu». Ein Beitrag zur Theorie des Romans*, Heidelberg, Winter.

Jeanmaire, H.
1930 *Le messianisme de Virgile*, París, Vrin.
1939 *La Sybille et le retour de l'âge d'or*, París, Leroux.

Jeauneau, E.
1967 «"Nani gigantum humeris insidentes". Essai d'interprétation de Bernard de Chartres», en *Vivarium*, V., págs. 79-99.

Joutard, Ph.
1977 *La légende des Camisards: une sensibilité au passé*, París, Gallimard.

Junker, D. y Reisinger, P.
1974 «Was kann Objektivität in der Geschichtswissenschaft heissen und wie ist sie möglich?», en Th. Schieder (comp.), «Methodenprobleme der Geschichtswissenschaft», en *Historische Zeitschrift*, supl. 3, págs. I-46.

Kelley, D. R.
1964 «De origine feudorum. The beginning of an historical problem», en *Speculum*, XXXIX, págs. 207-228.
1970 *Foundations of Modern Historical Scholarship. Language, Law and History in the French Renaissance*, Nueva York, Columbia University Press.

Kende, P.
1975 *L'avènement de la société moderne*, París.

Keuck, K.
1934 *Historia; Geschichte des Wortes und seiner Bedeutung in der Antike und in den romanischen Sprachen*, Emsdetten, Lechte.

Kittel, G.
1932 (comp.) *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, Kohlhammer.

Klibansky, R.
1936 «Standing on the shoulders of giants», en *Isis*, XXVI, I, págs. 147-149.
Kracauer, S.
1966 «Time and history», en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, V. supl. 6 (History and the Concept of Time), págs. 65-78.
Krüger, K. H.
1976 *Die Universalchroniken*, Turnhout-París, Brepols.
Kuhn, Th. S.
1957 *The Copernican Revolution. Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
1962 *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press.
Kula, W.
1958 *Rozwazania o historii*, Varsovia, Panstwowe wydawnictwo naukowe.
1961 «L'objectivité historique et les valeurs», en R. Aron (comp.), *L'histoire et ses interprétations. Entretiens autour d'Arnold Toynbee*, París, La Haya, Mouton, págs. 172-174.
Labat, R.
1935 *Le poème babylonien de la création (Enuma elis)*, París, Adrien-Maisonneuve.
Labrousse, E.
1933 *Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au XVIII^e^ siècle*, París, Dalloz.
[1967] (comp.) *Ordres et classes. Colloque d'histoire sociale, Saint-Cloud, 24-25 mai 1967*, París, Mouton, 1973.
Lach, D. F.
1957 (comp.) *Preface to Leibniz' Novissima sinica*, Honolulú, University of Hawaii Press.
Lacoste, Y.
1966 *Ibn Khaldoun; naissance de l'histoire, passé du Tiers-monde*, París, Maspero.
Lacouture, J.
1978 «L'histoire immédiate», en Le Goff, Chartier y Revel, 1978, págs. 270-293.
Lammers, W.
1965 (comp.) *Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellchaft.
Lanczkowski, G.
1960 *Altägyptischer Prophetismus*, Wiesbaden, Harrassowitz.

Landfester, R.
1972 *Historia magistra vitae. Untersuchungen zur humanistischen Geschichtstheorie des 14. bis 16. Jahrhunderts*, Ginebra, Droz.
Langlois, Ch.-V y Seignobos, Ch.
1898 *Introduction aux études historiques*, París, Hachette, 1902³.
Lanternari, V.
1960 *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milán, Feltrinelli.
Lapouje, G.
1973 *Utopie et civilisation*, París, Weber.
Leclercq, H.
1933 «Memoria», en *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, vol. XI, tomo I, París, Letouzey et Ané, págs. 296-324.
Lecuir, J.
1981 «Enquête sur les héros de l'Histoire de France», en *L'Histoire*, 33, págs. 102-112.
Leeuw, G. van der
1950 «Urzeit und Endzeit», en *Eranos-Jahrbücher*, XVII, págs. 11-51.
1956 *Phänomelogie der Religion*, Tubinga, Mohr, 1956².
Lefebvre, G.
[1945-1946] *La naissance de l'historiographie moderne*, París, Flammarion, 1971.
Lefebvre, H.
1962 *Introduction à la modernité*, París, Minuit.
1970 *La fin de l'histoire*, París, Minuit.
Leff, G.
1969 *History and Social Theory*, Londres, Merlin.
Lefort, C.
1952 «Société "sans histoire" et historicité», en *Cahiers internationaux de sociologie*, XII; reproducido en *Les formes de l'histoire. Essai d'anthropologie politique*, París, Gallimard, 1978, págs. 30-48.
Le Goff, J.
1964 *La civilisation de l'Occident médiéval*, Grenoble-París, Arthaud.
1970 «L'Occident médieval et l'Océan Indien: un horizon onirique», en *Mediterraneo e Oceano Indiano. Atti del VI Colloquio internazionale di storia maritima*, Florencia, Olschki.
[1971*a*] «L'historien et l'homme quotidien», en *L'historien entre l'ethnologue et le futurologue. Actes du séminaire International de Venise 1971*, París-La Haya, Mouton, 1972, págs. 238-250.

1971*b* «Is Politics still the Backbone of History?», en F. Gilbert y S. R. Graubard (comps.), *Historical Studies Today*, Nueva York, Norton, págs. 337-355.

1974*a* «Il peso del passato nella coscienza collettiva degli italiani», en F. L. Cavazza y S. R. Graubard (comp.), *Il caso italiano, Italia anni '70*, Milán, Garzanti, págs. 534-552.

1974*b* «L'Italia fuori d'Italia: l'Italia nello specchio del Medioevo», en R. Romano y C. Vivanti (comp.), *Storia d'Italia*, vol II, Turín, Einaudi, págs. 1.857-1.868.

1978 «L'histoire nouvelle», en Le Goff, Chartier y Revel 1978, págs. 210-241.

1981 *La naissance du Purgatoire*, París, Gallimard.

Le Goff, J., Chartier, R. y Revel, J.

1978 (comps.) *La nouvelle histoire*, París, Retz.

Le Goff, J. y Nora, P.

1974 (comps.) *Faire de l'histoire*, París, Gallimard.

Le Goff, J. y Toubert, P.

[1975] «Une histoire totale du Moyen Âge est-elle possible?», en *Actes du 100e Congrés National des Sociétés savantes, Paris, 1975*, I. *Tendances, perspectives et méthodes de l'histoire médiévale*, París, Secrétariat d'Etat aux Universités, 1977, págs. 31-44.

1977 «Une histoire totale du Moyen Âge est-elle possible?», en *Actes du 100e Congrés National des Sociétés savantes, Paris 1975*, París, Secrétariat d'Etat aux Universités.

Lehmann, F. R:

1931 «Weltuntergang und Welterneuerung im Glauben schriftloser. Völker», en *Zeitschrift für Ethnologie*, LXXI, págs. 103-115.

Lerner, M. P.

1979 «L'humanisme a-t-il sécrété des difficultés au développement de la science au XVI siècle? Le cas de l'astronomie», en *Revue de Synthése*, C, 97-98, págs. 48-71.

Leroi-Gourhan, A.

1964-1965 *Le geste et la parole*, 2 vols., París, Michel.

1974 «Les voies de l'histoire avant l'écriture», en J. Le Goff y P. Nora (comps.), *Faire de l'histoire, I. Nouveaux problèmes*, París, Gallimard, págs. 93-105.

Leroy, M.

1946 *Histoire des idées sociales en France*, París, Gallimard.

Le Roy Ladurie, E.

1967 *Histoire du climat depuis l'an mil*, París, Flammarion.

Lévi, J.

1977 Le mythe de l'Âge d' or et les théories de l'évolution en Chine ancienne, en *L'Homme*, XVII, *I*.

Levin, H.
1969 *The Myth of the Golden Age in the Renaissance*, Bloomington, Indiana University Press.

Lévi-Strauss, C.
1958 *Antrhropologie structurale*, París, Plon.
1962 *La Pensée Sauvage*, París, Plon,
1966 *Due miel aux cendres*, París, Plon.

Lévi-Strauss, C., Augé M. y Godelier, M.
1975 «Anthropologie, histoire, idéologie», *L'Homme*, XV, 3-4, págs. 177-188.

Lewis, B.
1972 «Ottoman Observers of Ottoman Decline», en *Islam in History*, La Salle, Ill., Open Court.

Lewis, I. M.
1968 (comp.) *History and Social Anthropology*, Londres-Nueva York, Tavistock.

Lewis, R.W. B.
1955 *American Adam*, Chicago, University of Chicago Press.

Lhomme, J.
1967 *Economie et histoire*, Ginebra, Droz.

Lichtheim, G.
1973 «Historical and dialectical materialism», en Ph. P. Wiener (comp.), *Dictionary of the History of Ideas. Studies of Selected Pivotal Ideas*, vol. II, Nueva York, Scribner's, págs. 450-456.

Lods, A.
1949 *Histoire de la littérature hébraique et juive, depuis les origines jusqu'à la ruine de l'Etat juif*, París, Payot.

Louraux, N.
1980 «Thucydide n'est pas un collègue», en *Quaderni di storia*, XII, julio-diciembre, págs. 55-81.

Loraux, N. y Vidal-Naquet, P.
1979 «La formation de l'Athènes bourgeoise. Essai d'historiographie 1750-1850», en R.R. Bolgar (comp.), *Classical Influences on Western Thought*, Londres, Cambridge University Press, págs. 169-222.

Lovejoy, A. O.
1923 «The supposed primitivism of Rousseau's Discourse on Inaequality», en *Modern Philology*, XXI.

Lovejoy, A. O. y Boas, G.
1935 *Primitivism and Related Ideas In Antiquity*, Baltimore, The Johns Hopkins Press.

Luckenbill, D. D.
1924 *The Annals of Sennacherib*, Chicago, University of Chicago Press.
Lukács, G.
1934 «"Grösse und Verfall" des Expressionismus», en *Internationale Literatur*, I, págs. 153-173; reproducido en Lukács, 1971, págs. 109-149.
[1936-1937] «Der historische Roman», en *Literaturnyi Kritik*, 1937-1938; ed. alem, Berlín, Aufbau-Verlag, 1957.
1938*a* «Marx und das Problem des ideologischen Verfalls», en *Internationale Literatur*, 7, págs. 103-143; reproducido en Lukács, 1971, págs. 243-298.
1938*b* «Es geht um den Realismus», en *Das Wort, Literarische Monatschrift*, III, 6, págs. 121-138; reproducido en Lukács 1971, págs. 313-343.
1971 *Essays über Realismus*, Neuwied y Berlín, Luchterhand Verlag.
Luporini, C.
1953 *La mente di Leonardo*, Florencia, Sansoni.
Lyons, J.
1968 *Introduction to Theoretical Linguistics*, Londres, Cambridge University Press.
MacCaffrey, I. G.
1959 *Paradise Lost as «Mythe»*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
Mähl, H. J.
1965 *Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis*, Heidelberg, Winter.
Malrieu, Ph.
1953 *Les origines de la conscience du temps. Les attitudes temporelles de l'enfant*, París, Presses Universitaires de France.
Mandelbaum, M. H.
1971 *History, Man, and Reason. A Study in XIXth Century Thought*, Baltimore, Johns Hopkins Press.
Mannheim, K.
1929 *Ideologie und Utopie*, Bonn, Cohen.
Manselli, R.
1954 «L'escatologia di san Gregorio Magno», en *Ricerche di storia religiosa*, I, págs. 72-83.
1955 *La «Lectura super Apocalypsim» di Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull'escatologismo medievale*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo.
Mansuelli, G. A.
1967 *Les civilisations de l'Europe ancienne*, París, Arthaud.

Marczewski, J. V.
1961 «Histoire quantitative, buts et méthodes», en J. V. Marczewski (comp.), *Histoire quantitative de l'économie française*, París, ISEA.
1965 *Introduction à l'histoire quantitative*, Ginebra, Droz; París, Minard.
Marin, L.
1978 *Le récit est un piège*, París, Minuit.
1979 «Pouvoir du récit et récit du pouvoir», en *Actes de la recherche en sciences sociales*, 25, págs. 23-43.
Marrou, H.-I.
1950 *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, Montreal, Institut d'Études Médiévales.
1961 «Qu'est-ce que l'histoire», en Ch. Samaran (comp.), *L'histoire et ses méthodes*, en *Encyclopédie de la Pléiade*, vol. XI, París, Gallimard, págs. 1-33.
1968 *Théologie de l'histoire*, París, Seuil.
1977 *Décadence romaine ou antiquité tardive? (IIIe-VIe siècle)*, París, Seuil.
Martini, G.
1970 «Lo spirito cittadino e le origini della storiografia comunale lombarda», en *Nuova Rivista Storica*, LIV, págs. 1-22.
Marwick, A.
1970 *The Nature of History*, Londres, Macmillan.
Marx, K.
[1843] «Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung», en *Deutsch-Französische Jahrbücher*, París, 1844.
[1852] «Carta a Weydemayer del 5 marzo», en *Briefe an Weydemayer und Frau*, Francfort del Meno, Aus der Waffenkammer des Sozialismus, 1907.
[1857-1858] *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf)*, Berlín, Dietz, 1953.
1859 *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Berlín, Duncker.
1867 *Das Kapital*, libro I, Hamburgo, Meissner.
[1870] «Carta a César de Paepe del 14 septiembre», en K. Marx y F. Engels, *Werke*, vol. XXXIII, Berlín, Dietz, 1966, págs. 146-149.
Marx, K. y Engels. F.
[1845-1846] «Die deutsche Ideologie», en *Historisch-Kritische Gesamtausgabe*, vol. V, Francfort del Meno-Berlín-Moscú, Marx-Engels-Lenin Institut, 1932.
1848 *Manifest der kommunistischen Partei*, Londres, Burghard.

Massignon, L.
1947 «L'homme parfait et son originalité eschatologique en Islam», en *Eranos-Jahrbücher*, XV.

Matzerath, H. y Volkmann, H.
1977 «Modernisierungstheorie und Nationalsozialismus», en J. Kocka (comp.), «Theorien in der Praxis des Historikers», en *Geschichte und Gesellschaft; Zeitschrift für historische Sozialwissenschaft*, 3, págs. 86-116.

Mauss, M.
1924 «Psychologie et sociologie», en *Journal de psychologie normale et pathologique*, XX; reproducido en *Sociologie et anthropologie*, París, Presses Universitaires de France.

Mazzarino, S.
1959 *La fine del mondo antico*, Milán, Garzanti.
1966 *Il pensiero storico classico*, Bari, Laterza.

McLuhan, M.
1962 *The Gutenberg Galaxy. The Making of Typographical man*, Toronto, University of Toronto Press.

Meier, Ch.
1975 «Vergessen, Erinnern, Gedächtnis im Gott-Mensch-Bezug», en H. Fromm y otros (comp.), *Verbum et Signum*, vol. I, Múnich, Fink, págs, 193-194.

Meinecke, F.
1936 *Die Entstehung des Historismus*, Múnich-Berlín, Oldenbourg.

Métraux, A.
1957 «Les Messies de l'Amérique du Sud», en *Archives de Sociologie des Religions*, IV, págs. 108-112.

Meudlers, M., Brion, S. y Lieury, A.
1971 «Mémoire», en *Encyclopaedia Universalis*, vol. X, París, Enciclopaedia Universalis France, págs. 785-791.

Meyerson, J.
1956 «Le temps, la mémoire, l'histoire», en *Journal de psychologie*, LIII, págs. 333-354.

Miccoli, G.
1984 «Fonti e ipotesi nel lavoro storico», en *Studi Storici*, 4, págs. 957-965.

Michelet, J.
1835 Trad. franc. de G. Vico, *De antiquissima Italorum sapientia*, Bruselas, Whalen; reproducido en *Œuvres complètes*, vol. I, París, Flammarion, 1971.

Mickiewicz, A.
[1842-1843] *L'église officielle et le messianisme*, París, Comon, 1845.

Milza, P. y Bernstein, S.
1980 *Le fascisme italien*, 1919-1945, París, Seuil.
Miquel, A.
1967 Reseña de Francesco Gabrieli, *L'Islam nella storia. Saggi di storia e storiografia mussulmana*, en *Revue historique*, CCXXXVIII, págs. 460-462.
1968 *L'Islam et sa civilisation, VII^e-XX^e siècle*, París, Colin.
1977 *Un conte des «Milles et une nuits»: «Ajîb et Gharîb»*, París, Flammarion.
Mitre Fernández, E.
1982 *Historiografía y mentalidades históricas en la Europa Medieval*, Madrid, Ediciones de la Universidad Complutense.
Momigliano, A.
1958 «The place of Herodotus in the history of historiography», en *History*, XLIII, págs. 1-13; reproducido en *Secondo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1960, págs. 29-44.
1966*a* «Reconsidering B. Croce (1866-1952)», en *Durham University Journal, diciembre*, págs. 1-12, reproducido en *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1969, págs. 95-115.
1966*b* «Time in ancient historiography», en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, V. supl. 6 *(History and the Concept of Time)*, 1-23; reproducido en *ibid.*, págs. 13-41.
1966*c* «Vico's "Scienza Nuova": Roman "Bestioni" and Roman "Eroi"», en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, V, I, págs. 3-23; reproducido en *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1966, págs. 153-177.
1967 «Reseña de Santo Mazzarino», *Il pensiero storico classico I-II, I, en Rivista Storica Italiana*, LXXIX, I, págs. 206-219; reproducido en *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1969, págs. 59-76.
1972 «Tradition and the classical historian», en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, XI, 3, págs. 279-293; reproducido en *Quinto contributo alla storica degli studi classici e del mondo antico*, vol. I, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1975, págs. 13-31.
1974 «The lonely historian Ammianus Marcellinus», en *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, serie III, IV, 4, págs. 1.393-1.407; reproducido en *Es-*

says in *Ancient and Modern Historiography*, Oxford, Blackwell, 1977, págs. 127-140.

1977 *Essays in Ancient and Modern Historiography*, Oxford, Blackwell.

1984 *Sui fondamenti della storia antica*, Turín, Einaudi.

Mommsen, W. J.

1978 «Social conditioning and social relevance in historical judgments», en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, XVII, 4, supl. 17 (Historical Consciousness and Political Action), págs. 19-35.

Mondolfo, R.

1955 *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, Imán.

Moniot, H.

1974 «L'histoire des peuples sans histoire», en J. Le Goff y P. Nora (comps.), *Faire de l'histoire, I. Nouveaux problèmes*, París, Gallimard, págs. 106-123.

Montaigne, M. Eyquem de

[1580-1592] *Essais*, París, L'Angelier, 1598.

Monteil, V.

1967-1968 Prefacio a la trad. franc. de Ibn Khaldūn, *Discours sur l'histoire universelle (Al-Muqaddima)*, 3 vols., Beirut, Commission Internationale pour la Traduction des Chefs-d'Œuvre, págs. VII-XXXIX.

Montesquieu, Ch.-L. de Secondat de

[1716-1755] *Cahiers (1716-1755)*, París, Grasset, 1941.

1734 *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, Amsterdam, Desbordes.

Morazé, Ch.

1967 *La logique de l'histoire*, París, Gallimard.

Moreau, J.

1972 «Platon», en *Encyclopaedia Universalis*, París, Encyclopaedia Universalis France, 1968-1975, vol. XIII.

Morgan, J. S.

1966 «Le temps et l'intemporel dans le décor mural de deux églises romanes», en *Mélanges offerts à René Crozet*, Poitiers, Société d'études médiévales, I, págs. 531-548.

Morgan, L. H.

1877 *Ancient Society; or, Research in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, Chicago, Kerr.

Morin, E.

1975 *L'esprit du temps. Une mythologie moderne*, París.

Morin, E. y Piattelli Palmarini, M.

1974 (comps.) *L'unité de l'homme. Invariants biologiques et universaux culturels*, París, Seuil.

Mortier, R.
1967 «L'idée de décadence littéraire au XVIIIe siècle», en *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, LVII, Ginebra, Institut et Musée Voltaire.

Mottu, H.
1977 *La manifestation de l'esprit selon Joachim de Fiore. Herméneutique et théologie de l'histoire d'aprés le «Traité sur les Quatres Evangiles»*, Neuchâtel-París, Delachaux et Niestlé.

Mowinckeli
1951 *Han som Kommer*, Kobenhavn Gad.

Mühlmann, W. E.
1961 *Chiliasmus und Nativismus. Studien zur Psychologie, Soziologie und historische Kasuistik der Umsturzbewegungen*, Berlín, Reimer.

Muller, E.
1881 *Le Jour de l'an et les étrennes, histoire des fêtes et coutumes de la nouvelle année chez tous les peuples dans tous les temps*, París, s. f. (ma 1881).

Muret, P.
1675 *Cérémonies funèbres de toutes les nations*, París, Le Petit.

Myrdal, G.
1970 *The Challenge of World Poverty; a World Anti-Poverty Programm in Outline*, Nueva York, Pantheon Books.

Nadel, G. H.
1963 Reseña de F. Smith Fussner, *The Historical Revolution; English Historical Writing and Thought. 1580-1640*, en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, III, 2, págs. 255-261.
1964 «Philosophy of history before historicism», *ibid.*, III, 3, págs. 291-315.

Nadel, S. F.
1942 *A Black Byzantium. The Kingdom of Nupe in Nigeria*, Londres, Oxford University Press, 1969.

Naissance
1959 *La naissance du monde*, París, Seuil.

Needham, J.
1959 *Science and Civilisation in China*, vol. III, Londres, Cambridge University Press.
1969 *The Grand Titration: Science and Society in East and West*, Londres, Allen and Unwin.

Niceforo, A.
1921 *Les indices numériques de la civilisation et du progrès*, París, Flammarion.
Niangoran-Bouah, G.
1964 *La division du temps et le calendrier rituel des peuples lagunaires de Côte d'Ivoire*, París, Institut Ethnologique.
Niebuhr, H. R.
1937 *The Kingdom of God in America*, Chicago-Nueva York, Willet and Clark.
Nitschke, A.
1974 «Zielen und Methoden historischer Verhaltensforschung», en Th. Schieder (comp.), Methodenprobleme der Geschichtswissenschaft, en *Historische Zeitschrift*, supl. 3, págs. 74-97.
1981 *Historische Verhaltensforschung*, Stuttgart, Ulmer.
Nora, P.
1962 «Ernest Lavisse: son rôle dans la formation du sentiment national», en *Revue historique*, CCXXVIII, págs. 73-106.
1966 «Le "fardeau de l'histoire" aux Etats-Unis», en *Mélanges Pierre Renouvin, Etudes d'Histoire des Relations Internationales*, París, Presses Universitaires de France, págs. 51-74.
1974 «Le retour de l'événement», en J. Le Goff y P. Nora (comps.), *Faire de l'histoire*, I. *Nouveaux problèmes*, París, Gallimard, págs. 210-228.
1978 «Présent», en J. Le Goff, R. Chartier y J. Revel (comps.), *La nouvelle histoire*, París, Retz, págs. 467-472.
1978 «Mémoire collective», en *ibid.*, págs. 363-369.
Notopoulos, J. A.
1938 «Mnemosyne in Oral Literature», en *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, LXIX, págs. 465-493.
Oexle, O. G.
1976 «Memoria und Memorialüberlieferung in früheren Mittelalter», en *Frühmittelalterliche Studien*, X, págs. 70-95.
Owen, R.
1813-1814 *A New View of Society*, Londres, Taylor.
Ozouf, M.
1976 *La Fête révolutionnaire: 1789-1799*, París, Gallimard.
Palacio Atard, V.
1966 *Derrota, agotamiento, decadencia en la España del siglo XVII*, Madrid, Ediciones Rialp.
Palmade, G.
1968 «Histoire, 2. Histoire de l'histoire», en *Encyclopaedia Uni-*

versalis, vol. VIII, París, Encyclopaedia Universalis France, págs. 429-433.

Paravicini-Bagliani, A.
1976 «La storiografia pontificia del secolo XIII», en *Römische historische Mitteilungen*, XVIII, págs. 45-54.

Pascal, P.
1938 *Avvakum et les debuts du raskol; la crise religieuse au XVII^e siècle à Paris*, París, Centre d'études russes «Istina».

Passmore, J. A.
1958 «The objectivity of history», en *Philosophy*, XXXIII, págs. 97-110.

Patch, H. R.
1927 *The Goddess «Fortuna» in Medieval Literature*, Cambridge Mass., Harvard University Press.

Pédech, P.
1964 *La méthode historique de Polybe*, París, Les Belles Lettres.

Perelman, Ch.
1969 *Les catégories en histoire*, Bruselas, Université Libre.

Pesez, J.-M.
1978 «Histoire de la culture matérielle», en Le Goff, Chartier y Revel 1978, págs. 98-130.

Phan Van Thuan
1970 «Société traditionnelle et société moderne: le cas du Japon de Meiji», en G. Balandier (comp.), *Sociologie des mutations*, París, Anthropos, págs. 481-528.

Phelan, J. L.
1956 *The Millenial Kingdom of the Franciscans in the New World*, Berkeley, Cal., University of California Press.

Piaget, J.
1946 *Le développement de la notion de temps chez l'enfant*, París, Presses Universitaires de France.

Piaget, J. y Inhelder, B.
1968 *Mémoire et intelligence*, París, Presses Universitaires de France.

Piganiol, A.
1947 *L'empire chrétien (325-359)*, París, Presses Universitaires de France.

Polanyi, K. y otros
1957 (comps.) *Trade and Markets in the Early Empires*, Nueva York, Free Press.

Pomian, K.
1975 «L'histoire de la science et l'histoire de l'histoire», en *Annales. Economies Sociétés, Civilisations*, XXX, 5, págs. 935-952.

1977 «Ciclo», en *Enciclopedia*, vol. 2, Turín, Einaudi, págs. 1.141-1.199.

Popper, K. R.
1966 *The Poverty of Historicism*, Londres, Routledge and Kegan Paul.

Poulat, E.
1971 «Modernisme», en *Encyclopaedia Universalis*, vol. XI, París, Encyclopaedia Universalis France, págs. 135-137.

Prawer, J.
1969-1970 *Histoire du Royaume latin de Jérusalem*, 2 vols., París, CNRS.

Preiswerk, R. y Perrot, D.
1975 *Ethnocentrisme et histoire. L'Afrique, l'Amérique indienne et l'Asie dans les manuels occidentaux*, París, Anthropos.

Puech, H.-Ch.
1978 *La Gnose et le temps*, París, Gallimard.

Quacquarelli, A.
1946 *La crisi della religiosità contemporanea. Dal Sillabo al Concilio Vaticano*, Bari, Laterza.

Ranger, T. O.
1977 «Memorie personali ed esperienza popolare nell'Africa centro-orientale», en *Quaderni storici*, XII, 35, págs. 359-402.

Ranke, L. von
1824 *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1535*, Leipzig, Reimer. Wiesbaden, Vollmer, 1957.
1834-1836 *Die römischen Päpste*, Berlín, Duncker und Humblot.

Reeves, M.
1969 *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford, Clarendon Press.

Rémond, R.
1968 *La droite en France de la premiére restauration à la V^e^ République*, París, Montaigne.

Renan, E.
1876 *Dialogues et fragments philosophiques*, París, Calmann-Lévy.

Revel, J. y Chartier, R.
1978 «Annales», en Le Goff, Chartier y Revel 1978, págs. 26-33.

Reynaud, N.
1981 *Jean Fouquet. Catalogue de l'exposition du Louvre*, París, Editions de la Réunion des Musées Nationaux.

Riché, P.
1979 *Les écoles et l'enseignement dans l'Occident chrétien de la fin du V^e^ siécle au milieu du XI^e^*, París, Aubier-Montaigne.

Ricœur, G.
1971 «Mythe», en *Encyclopaedia Universalis*, París, Encyclopaedia Universalis France, 1968-1973, XI.
Ricœur, P.
1955 *Histoire et vérité*, París, Seuil, 1955[2].
1961 «Histoire de la philosophie et historicité», en R. Aron (comp.) *L'histoire et ses interprétations. Entretiens autour d'Arnold Toynbee*, París-La Haya, Mouton, págs. 214-227.
Robert, L.
1961 «Epigraphie», en Ch. Samaran (comp.), *L'histoire et ses méthodes, en Encyclopédie de la Pléiade*, vol. XI, París, Gallimard.
Romano, R.
1978 *La storiografia italiana oggi*, Milán, Edizioni dell' «Espresso».
Romano, S.
1977 *Histoire de l'Italie du Risorgimento à nos jours*, París, Seuil.
Romilly, J. de
1947 *Thucydide et l'impérialisme athénien*, París, Les Belles Lettres.
1956 *Histoire et raison chez Thucydide*, París, Les Belles Lettres.
1966 «Thucydide et l'idée de progrès», en *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, XXXV, sec. II, págs. 143-191.
1973 «Thucydide (Ve siécle av. J.-C)», en *Encyclopaedia Universalis*, vol. XVI, París, Encyclopaedia Universalis France, págs. 82-83.
Rosenberg, H.
1959 *The Tradition of the New*, Nueva York, Horizon Press.
Rosenthal, F.
1952 *A History of Muslim Historiography*, Leiden, Brill.
Rossi, P.
1956 *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Turín, Einaudi, 1979[3].
1983 (comp.) *La teoria della storiografia oggi*, Milán, Il Saggiatore.
Roszak, Th.
1969 *Making of a Counter-Culture*, Nueva York, Doubleday.
Rousseau, J.-J.
[1765-1776] *Les Confessions*, Ginebra 1782 y 1789.
Rousset, P.
1951 «La conception de l'histoire à l'époque féodale», en *Mélanges d'histoire du Moyen Âge, dédiés à la mémoire de Louis Halphen*, París, Presses Universitaires de France, págs. 623-633.
Rowley, H. H.
1963 *The Relevance of Apocalyptic. A Study of Jewish and Christian Apocalypses from Daniel to the Revelation*, Nueva York, Lutterworth.

Rubinstein, N.
1942 «The beginnings of political thought in Florence», en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, V, págs. 198-227.
Ruffié, J.
1976 *De la biologie à la culture*, París, Flammarion.
Runciman, W. G.
1970 *Sociology in its Place, and Other Essays*, Londres, Cambridge University Press.
Sachs, I.
1977 *Pour une économie politique du développement; études de planification*, París, Flammarion.
Sackur, E.
1898 *Sybillinische Texte und Forschungen*, Halle, Niemeyer.
Saint-Simon, H. de
1819-1829 *L'organisateur*, París, Boucher.
Salmon, P.
1969 *Histoire et critique*, Bruselas. Université Libre, 1976².
Samaran, Ch.
1961 (comp.) *L'histoire et ses méthodes*, en *Encyclopèdie de la Pléiade*, XI, París, Gallimard.
Samuel, R.
1980 «Déprofessionnaliser l'histoire», en «Sous l'histoire, la mémoire», n.° especial de *Dialectiques*, págs. 5-17.
Sanford, Ch. L.
1961 *The Quest for Paradise*, Urbana, III., University of Illinois Press.
Sanson, R.
1976 *Le 14 juillet (1789-1975). Fête et conscience nationale*, París, Flammarion.
Saussure, F. de.
[1906-1911] *Cours de linguistique générale*, Lausana-París, Payot, 1916.
Schaden, E.
1954 «Aspectos fondamentais de cultura guarani», en *University of São Paulo. Faculty of Philosophy, Science and Letters, Bulletin*, 188, págs. 185-204.
1955 «Der Paradiesmythos im Leben der Guarani Indianer», en *Staden Jahrbuch*, III, págs. 151-162.
Schaff, A.
1970 *Historia i prawda*, Varsovia, Ksiszka i wiezda.
Schieder, Th.
1978 «The role of historical consciousness in political action», en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, XVII, 4, supl. 17 (Historical Consciousness and Political Action), págs. 1-18.

Schnapp, A.
1980 *L'archéologie aujourd'hui*, París, Hachette.
Schonen, S. de
1974 *La mémoire: connaissance active du passé*, París-La Haya, Mouton.
Schulin, E.
1973 *Die Frage nach der Zukunft in Geschichte heute. Positionem, Tendenzen und Probleme*, Gotinga, s.e.
Schweitzer, A.
1929 *Die Mystik des Apostel Paulus*, Tubinga, Mohr.
Sebag, L.
1971 *L'invention du monde chez les Indiens Pueblos*, París, Maspero.
Sébillot, P.
1904-1907 *Le Folklore de la France*, París, Guilmoto.
Seghers, A.
1939 «Carta a Lukács», en *Lukács*, 1971, págs. 364-367.
Shorter, E.
1971 *The Historian and the Computern. A Practical Guide*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall.
Silver, A. H.
1927 *A History of Messianic Speculation in Israël*, Nueva York, Macmillan.
Silvestre, H.
1965 «"Quanto iuniores, tanto perspicaciores". Antécédents à la querelle des anciens et des modernes», en *Publications de l'Université de Lovanium de Kinshasa. Recueil commemoratif du X^e Anniversaire de la Faculté de Philosophie et Lettres*, Lovaina-París, págs. 231-255.
Simon, E.
1928 «Ranke und Hegel», en *Historische Zeitschrift*, supl. 15.
Siné, B.
1975 *Impérialisme et théories sociologiques du développement*, París, Anthropos.
Siniscalco, P.
1976 *Mito e storia tra paganesimo e cristianesimo. Le età del mondo nelle fonti antiche*, Turín, Sei.
Sirinelli, J.
1961 *Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne*, Dakar, Université de Dakar. Faculté des Lettres et Sciences Humaines.
Söderblom, N.
1901 *La vie future d'après le mazdèïsme*, París, Leroux.

Troeltsch, E.
1924 *Der Historismus und seine Überwindung*, Berlín, Heise.
Trousson, R.
1971 Introducción a L.-S. Mercier, *L'an 2440*, Burdeos, Ducros.
Tulard, J.
1971 *Le mythe de Napoléon*, París, Colin.
Tuveson, E. L.
1949 *Millennium and Utopia. A Study in the Background of the Idea of Progress;* Berkeley, Cal., University of California Press.
Valade, B.
1973 «Spencer», en *Encyclopaedia Universalis*, vol XV, París, Encyclopaedia Universalis France, págs. 279-281.
Valéry, P.
1931 *Regards sur le monde actuel*, París, Gallimard.
Vallin, P.
1971 «Joseph de Maistre», en *Encyclopaedia Universalis*, vol. X, París, Encyclopaedia Universalis France, págs. 340-341.
Van der Leeuw, G.
1937 *De primitive mensch en de religie*, Groninga.
Van Steenberghen, F.
1966 *La philosophie au XIII^e siècle*, Lovaina-París, Béatrice-Nauwelaerts.
Védrine, H.
1975 *Les philosophes de l'histoie. Déclin ou crise?*, París, Payot.
Vendryés J.
1921 *Le langage, introduction linguistique à l'histoire*, París, La Renaissance du Livre; nueva ed. París, Michel, 1968.
Vendryés, P.
1952 *De probabilité en histoire. L'exemple de l'expédition d'Egypte*, París, Michel.
Vernant, J.-P.
1965 *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, París, Maspero.
Vernant, J.-P. y Vidal-Naquet, P.
1972 *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, París, Maspero.
Verón, E.
1981 *Construire l'événement. Les médias et l'accident de Three Mile Island*, París, Minuit.
Veyne, P.
1968 «Histoire», en *Encyclopaedia Universalis*, vol. VIII, París, Encyclopaedia Universalis France, págs. 423-424.
1971 *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie*, París, Seuil.
1973 *Le Pain et le Cirque*, París, Seuil.

1978 *Comment on écrit l'histoire*, París, Seuil (nueva ed. de Veyne 1971).

Vidal-Naquet, P.

1960 «Temps de dieux et temps des hommes», en *Revue d'histoire des religions*, CLVII, págs. 55-80.

Vilar, P.

1973 «Histoire marxiste, histoire et construction. Essai de dialogue avec Althusser», en *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, XXVIII, I, págs. 165-198.

1978 «Marx (Karl)», en Le Goff, Chartier y Revel 1978, págs. 370-374.

Violante, C.

1982 (comp.) *La storia locale. Temi fonti e metodi della ricerca*, Bolonia, Il Mulino.

Voltaire (F.-M. Arouet)

1756 *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'á Louis XIII*, Ginebra, Cramer.

Vovelle, M.

1974 (comp.) *Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux XVII*^{e} *et XVIII*^{e} *siècles*, París, Gallimard.

1978 «L'histoire et la longue durée», en Le Goff, Chartier y Revel, 1978, págs. 316-343.

Vuippens, I. de

1925 *Le paradis terrestre au troisième ciel. Exposé historique d'une conception chrétienne des premiers siècles*, París, Librairie Saint-François D'Assise.

Wachtel, N.

1971 *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole*, París, Gallimard.

Wallis, W. D.

1943 *Messiahs: Their Role in Civilization*, Washington, American Council on Public Affairs.

Ward Perkins, J. B.

[1965] «Memoria. Martyr's Tomb and Martyr's Church», en *Akten des VII. Internationalen Kongreses für christliche Archäologie, Trier, 5-11 September*, Città del Vaticano, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 1969.

Wayman, A.

1969 «No Time, Great Time and Profane Time in Buddhism», en J. M. Kitigawa y otros (comps.), *Myths and Symbols: Studies in Honor of Mircea Eliade*, Chicago, University of Chicago Press.

Weber, M.
1904 «Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis», en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, XIX, págs. 22-87; reproducido en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tubinga, Mohr, 1951², págs. 146-214.

Weinberg, S.
1976 *The First Three Minutes: a Modern View of the Origin of the Univers*, Nueva York, Basic Books.

Weinrich, H.
1971 *Tempus. Besprochene und erzählte Welt*, Stuttgart, Kohlhammer.

Weinstein, D.
1970 *Savonarola and Florence. Prophecy and Patriotism in the Renaissance*, Princeton, N. J., Princeton University Press.

Wensinck, A. J.
1923 «The semitic new year and the origin of eschatology», en *Acta Orientalia*, I, págs. 158-199.

White, L. (h.)
1966 (comp.) *The Transformation of the Roman World; Gibbon's Problem after Two Centuries*, Berkeley, University of California Press.

White, H. V.
1973 *Metahistory: the Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.

Whitney, L.
1934 *Primitivism and the Idea of Progress in the English Popular Literature of the Eighteenth Century*, Baltimore, The Johns Hopkins Press.

Williams, G. H.
1962 *Wilderness and Paradise in Christian Thought*, Nueva York, Harper.

Wilson, E. O.
1975 *Sociobiology: the New Synthesis*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Wodstein, E.
1896 *Die eschatologische Ideengruppe: Antichrist, Weltsabbat, Weltende und Weltgericht in den Hauptmomenten ihrer christlich-mittelalterlichen Gesamtentwickelung*, Leipzig, Reisland.

Yardeni, M.
1964 «La conception de l'histoire dans l'oeuvre de la Popelinière», en *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, XI, págs. 109-126.

Yates, F. A.
1955 «The Ciceronian art of memory», en *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, vol. II, Florencia, Sansoni, págs. 871-899.
1966 *The Art of Memory*, Londres, Routledge and Kegan Paul.

Yavetz, Z.
1976 «Why Rome? "Zeitgeist" and ancient historians in early 19th century Germany», en *American Journal of Philology*, XCVII, 3, págs. 276-296.

Zenkowsky, B.
1957 «L'eschatologie dans la pensée russe», en *La Table Ronde*, 110, pág. 112 y sigs.

Zumthor, P.
1960 «Document et monument. A propos des plus anciens textes de langue française», en *Revue des sciences humaines*, fasc. 97, págs. 5-19.
1972 *Essai de poétique médiévale*, París, Seuil.

HISTORIA DE JERUSALÉN

UNA CIUDAD Y TRES RELIGIONES

KAREN ARMSTRONG

Colección: Surcos, 2
ISBN: 84-493-1752-5 - Código: 82002
Páginas: 624 - Formato: 13,5 x 19,5 cm

Judíos, cristianos y musulmanes han venerado Jerusalén durante siglos llamándola la Ciudad Santa. Ahora, la autora de *Una historia de Dios* nos cuenta detalladamente cómo se llegó a esa situación y qué significa tanto para los habitantes del lugar en cuestión como para millones de personas de todo el mundo. En todas las grandes religiones, la noción de «lugar sagrado» ha ayudado a hombres y mujeres a definir su lugar en el mundo y, con ello, la importancia de su propia persona. En este sentido, Armstrong nos hace ver que Jerusalén no sólo ha sido un símbolo de Dios, sino que también corresponde a una parte profundamente arraigada de la identidad judía, cristiana y musulmana. Luego se dedica a describir la historia física y el significado espiritual de la ciudad desde sus orígenes en el tercer milenio antes de Cristo hasta su violento y políticamente agitado presente, y, para finalizar, explora las corrientes subyacentes que han desempeñado un papel en el largo y turbulento pasado de Jerusalén y examina su arqueología y su topografía, continuamente cambiante.

Todo ello, en fin, ayuda a comprender tanto los orígenes míticos de la santidad de Jerusalén como su eterno poder para suscitar pasiones encontradas, quizá la clave de que, aun hoy en día, su condición de lugar sagrado continúe constituyendo una cuestión vital en la política de Oriente Medio.

DESCARGUE NUESTRO CATÁLOGO EN www.paidos.com

JACQUES LE GOFF, el especialista internacionalmente más conocido de esa «otra Edad Media» que ha explorado en libros como *La civilización del Occidente medieval* o *En busca de la Edad Media*, pasando por *Una historia del cuerpo en la Edad Media* (con Nicolas Truong), es también el máximo representante de la llamada «nueva historia», como demuestra en *El orden de la memoria* o el presente libro. Todas las obras mencionadas han sido publicadas por Paidós.

ISBN 84-493-1812-2

82014

9 788449 318122

PENSAR EN LA HISTORIA: MODERNIDAD. PRESENTE. PRO
L/CI.. HISTORIA/HISTORIA UNIVERSAL
R32341 17/OCT/06 9788449318122

La historia vivida por la sociedad humana y el esfuerzo científico para describirla, para pensarla e interpretarla, son los dos polos entre los que se compendian el concepto mismo de historia, ambiguo y mudable, y la relación entre pasado y presente.

Este libro es una apasionada investigación que une erudición y relato, como es ya habitual en Jacques Le Goff, y que en sus diálogos con otras disciplinas –de la filosofía a la sociología, de la antropología a la biología– propone tanto una historia política, económica y social, como una historia de las representaciones, de las ideologías y de las mentalidades, de lo imaginario y de lo simbólico: en pocas palabras, una historia de la historia.

«La paradoja de la ciencia histórica hoy es que precisamente cuando bajo sus diversas formas (incluida la novela histórica) conoce una popularidad sin igual en las sociedades occidentales [...], ahora [...] pasa por una crisis [...]: en su diálogo con las otras ciencias sociales, en el considerable ensanchamiento de sus problemas, métodos, objetos, se pregunta si no está perdiéndose.» Del «Prefacio» de Jacques Le Goff

Diseño: M. Eskenazi/R. Alavedra

creative commons

www.paidos.com